مجلة

المسلم المعاصر

السنة ١٢

العدد ٤٦

ربيع الثاني
جمادي الأولى
جمادي الآخرة
١٤٠٦ هـ

في هذا العدد

إهــــــداء2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

مجلة

المُسلم المُعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

السنة الثانية عشر
العدد السادس والأربعون

ربيع الثاني	١٤٠٦	ديسمبر	١٩٨٥
جمادي الأولى		يناير	١٩٨٦
جمادي الثانية		فبراير	

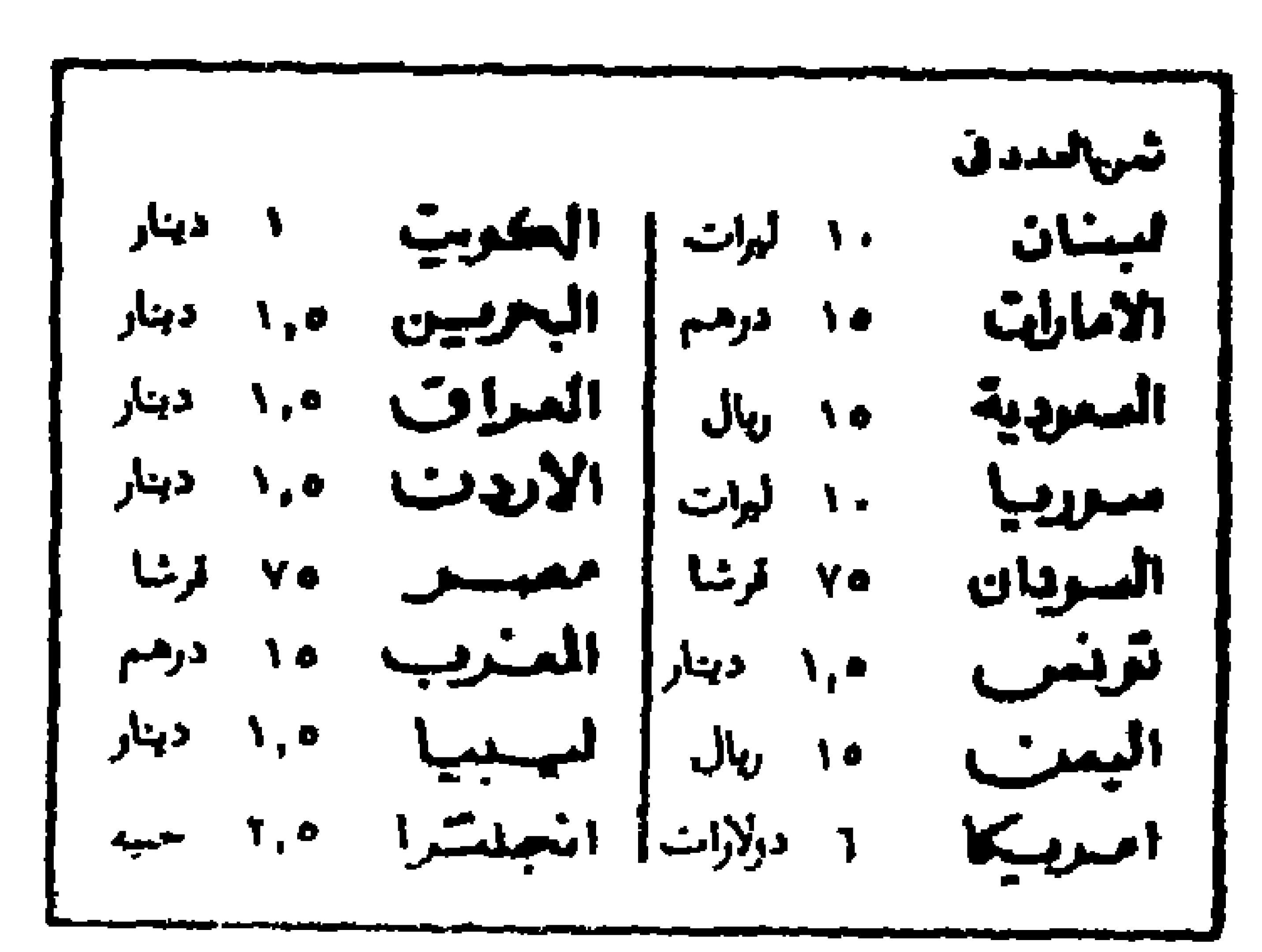
تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :

Dr. Gamal Attia
3 Hoisensprenger
5351 Oetrange
LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٢٤١١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث



ثمن العدد

لبنان	١٠	ليرات	الكويت	١	دينار
الامارات	١٥	درهم	البحرين	١,٥	دينار
السعودية	١٥	ريال	العراق	١,٥	دينار
سوريا	١٠	ليرات	الأردن	١,٥	دينار
السودان	٧٥	قرشا	مصر	٧٥	قرشا
تونس	١,٥	دينار	المغرب	١٥	درهم
اليمن	١٥	ريال	ليبيا	١,٥	دينار
امريكا	٦	دولارات	انجلترا	٢,٥	جنيه

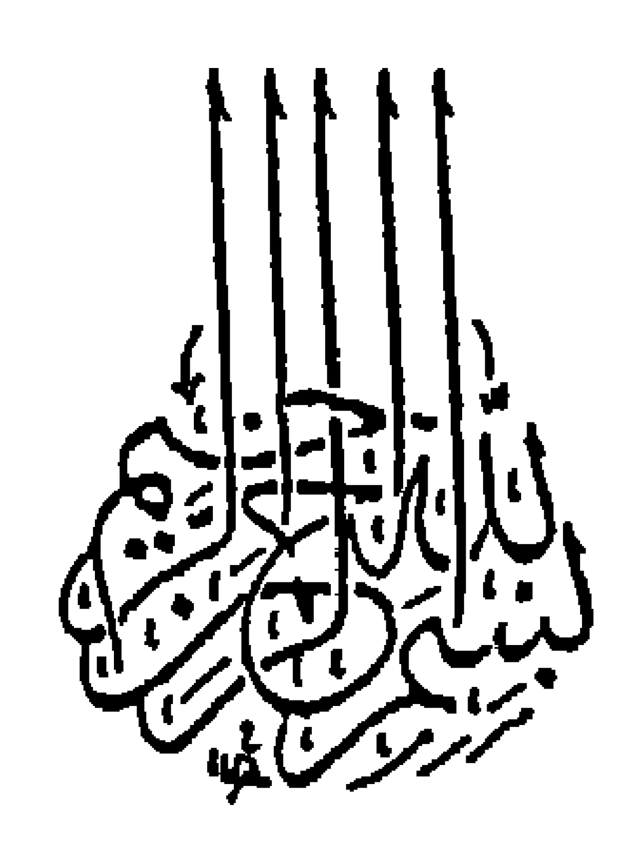


المحتويات

كلمة التحرير — ص

أبحاث

حوار



ليس من الضروري أن تتفق هيئة تحرير المجلة مع كافة الآراء التي ينشرها السادة الكتّاب في هذه المجلة

إدارة المجلة لا تلتزم بإبداء أسباب عدم النشر ، أو بإعادة أصول الأبحاث التي لم تنشر إلى أصحابها .

كلمة التحرير

ملاحظات

حول الثقافة والمنهج

ما هو عدد الدراسات التي أعدت لإثبات (**سبق المسلمين إلىٰ اكتشاف أسس المنهج الإستقرائي**)؟

الذين يواكبون الإنتاج الفكري باهتمام يعرفون أن القضية ــ موضوع الإثبات ــ من قضايا الفكر، والثقافة الإسلامية المعاصرة، التي تحتل موقعاً مهماً، وتشغل بال العديد من الباحثين في مسائل المنهج والثقافة العامة، حيث تطل علينا بين الآونة والأخرىٰ دراسات تستهدف بشكل أساسي إثبات ذلك السبق، ودراسات يأتي هذا الإثبات فيها أحد أهداف البحث.

وتشهد أروقة جامعاتنا إهتماماً ــ قلّ نظيره ــ بهذا الموضوع.

هناك إذن، عدد كبير من الدراسات والبحوث، وقد شغلت هذه الدراسات مساحة واسعة من إنتاج وتفكير النخبة من أبناء العالم الإسلامي.

لننتقل بالاستفهام من عالمه الكمي إلىٰ عالم الكيف، ونتسائل عمّا تحققه تلك الجهود الكبيرة، وما هي البواعث التي حفزت إليها؟

اتجهت فئات الباحثين لمصادر التفكير الإسلامي، وتراث السلف من علماء الإسلام ــ سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين، أو كانوا علماء فقه وأصوله، ومفسرين للقرآن أو محدثين، أو كانوا علماء في حقول المعرفة الأخرىٰ كالكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، والطب، والفلك، وهي تنقب عن الشواهد والأدلة التي تثبت معارضة التفكير الإسلامي للقياس الأرسطي، واستبداله بالملاحظة العلمية أحياناً، وبالتجربة المنظمة أحياناً أخرىٰ، حيث يقوم الدليل علىٰ أساس متابعة المفردات والشواهد الجزئية بحكم عام.

عكفوا علىٰ دراسة مناهج الفقهاء في الإستنباط*، ليجدوا عندهم مبدأ «**تجميع القرائن**» أساساً في كثير من أصول وأسس الإستنباط، وهو في روحه عملية استقرائية، يتابع الفقيه فيها جمع الشواهد الجزئية التي تفضي إلىٰ استنتاج حكم عام.

واتجهوا لابن الهيثم، والبيروني، ونصير الدين الطوسي، وابن حيان الكوفي، والخوارزمي وغيرهم ليجدوهم علماء استقرائيين استخدموا التجربة المنظمة، وأقاموا علىٰ أساسها نظرية العلم.

***

بدهي أن منصفاً من الباحثين لا يستطيع القول: إن المسلمين تابعوا التراث اليوناني متابعة محاكاة وتقليد، كما لا يستطيع مؤرخ منصف أن ينكر ما للمسلمين من فضل في تطوير نظرية العلم، واستخدام التجربة والاستقراء في بحوثهم!

لكن المسألة تتجاوز هذه الحدود، فهي ذات ارتباط بعملية التدجين والغزو الثقافيين وهي علىٰ صلة وثيقة أيضاً بحالة الإنهزام الداخلي التي مُني بها إنسان العالم المغلوب علىٰ أمره.

ودون تحليل واعٍ لأبعاد المسألة الحضارية، ودون أن يأخذ هذا التحليل العامل السياسي في حسابه، لا نستطيع تقييم الجهود التي لا نشك في إخلاص الكثير من أصحابها، كما لا نستطيع تحديد معالم الإتجاه الذي تمليه علينا مسؤوليتنا التاريخية.

***

في بداية عصر الغزو الثقافي المنظم أخذ الغرب علىٰ عاتقه مهمة غرس وترسيخ المقولة التالية:

إن ما بلغته أوربا من تقدم تقني يعود الفضل فيه إلىٰ:

١ ــ رفض منهج القياس الأرسطي، حيث أن القياس تكراري لا أثر له في إثراء المعرفة البشرية، ولا يمكن للعقل أن يتحقق من صدق أحكامه، ما دامت لا تخضع للتجريب.

٢ ــ البديل الذي اعتمدته في الإستقراء والبحث عن المحسوس الخاضع للتجربة، وسيادة المناخ المادي، الذي يتعامل مع الواقع العياني، حيث أساس نمو العلم، وبناء التقنية.

وواضح ما تنطوي عليه هذه المقولة، بل مغزاها وغايتها: إن تخلف العالم الإسلامي معلول لإستخدام قياس أرسطو، ومجانبة

(*) نعني بالاستنباط هنا مدلوله الفقهي، الذي يقترب إلىٰ حد كبير من دلالة اللفظ اللغوية، حيث لا يريدون من الاستنباط سوىٰ استدلال الحكم الشرعي من مصادره علىٰ أساس الدليل الذي يعمُّ القياس، والتمثيل، والإستقراء، بمعانيها المنطقية .

التجربة، والعيش في مناخ الميتافيزيقى والتفكير النظري المجرد.

ولعل مؤرخي مسيرة الفلسفة والعلم في العالم الغربي أدرى بحجم مجافاة هذا الشعار لوقائع التاريخ، فالذين تعافوا من صرعة المادية المبتذلة يدركون أن **فرنسيس بيكن** «١٥٦١ — ١٦٢٦» طليعة الدعاة للمنهج الإستقرائي في العصر الحديث كان غريباً عن جميع التطورات العلمية في زمانه. فهو لم يعرف أعمال **كيلر** العالم الفلكي، الذي ظهر علم فلكه الجديد عام (١٦٠٩)، وعلى الرغم من أنه كان يتلقى العلاج على يد **هارفي**، إلا أنه لم يسمع عن أبحاث طبية في الدورة الدموية.

والمرجح أن «**فيسليوس**» رائد علم التشريح الحديث، و «**جيلبرت**»، الذي صوّر عمله في المغناطيسية المنهج الاستقرائي تصويراً نابهاً ، لم يعرفا بيكن ولم يعرفهما.

والكل يعرف أن مَنْ يعده مؤرخو الفلسفة مؤسس الفلسفة الحديثة **ديكارت** «١٥٩٦ — ١٦٥٠» الرياضي، ورجل العلم، زعيم استنباطي، يجد القياس الأداة العليا للمعرفة البشرية، وهو رائد المدرسة العقلية الحديثة.

أما **هوبز** «١٥٨٨ — ١٦٧٩» معاصر ديكارت، فرغم نزعته المادية، حيث يعَدّ أول الماديين من الفلاسفة المحدثين، فهو لم يُقدر استخدام الإستقراء في الوصول إلى القوانين العامة حق قدره، بل كان القياس لديه برهان النتيجة.

وجون **لوك** «١٦٣٢ — ١٧٠٤» أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية في العصر الحديث، شجب القياس، وآثر الاستقراء، لكنه كان مسيحياً مخلصاً لتعاليم الديانة، فهو يفصل في نظرته الميتافيزيقية بين العقل الذي هو أساس نظرية المعرفة البشرية حيث الحسية والإتجاه التجريبي، وبين النقل الذي هو أساس الدين.

ففي ضوء متابعة جادة لسير الأفكار في القرن السابع عشر، الذي يمثل في الواقع قرن نشأة العلم الحديث، يتضح بجلاء أن العلم في أوربا لم تشيّد دعائمه على أساس قاعدة من المادية الفلسفية، كما يتضح أيضاً أن حركة الإستقراء العلمي تطبيقياً سبقت بكثير الدعوة الفلسفية النظرية لشجب القياس، وإقامة الإستقراء بديلاً عنه .

أما عن تطور الدعوة الفلسفية النظرية للإستقراء وشجب القياس فنستطيع أن نتلمسها عبر الفلاسفة الإنجليز ورثة التراث التجريبي.. على أن نسجل قبل أن تطوي صفحة القرن الثامن عشر والتاسع عشر: أن تنظيم عملية الإستدلال الإستقرائي ومنهجة البحث العمي كان لها أثر إيجابي كبير على تطور العلم.

لقد أدرك ورثة المدرسة التجريبية ما في النزعة التجريبية التقليدية من سذاجة فعكفوا

علىٰ تعديلات أساسية في عمق هذه النظرية. ويهمنا هنا التذكير بما يتعلق بموضوع بحثنا.

ففي النصف الأول من القرن الراهن أدرك العقلاء التجريبيون بما في الدعوة إلىٰ رفض القياس وإخراجه من حساب المعرفة العلمية من خطر داهم علىٰ نمو العلم.. فالعملية التجريبية تعتمد الفرض، وهو بدوره يقوم علىٰ أسس استنباطية، كما أنَّ للرياضة دور لا يمكن إغفاله في نمو التجربة العلمية، والرياضيات لا تعتمد علىٰ التجريب بقدر ما تعتمد علىٰ القياس والإستنباط.

والمحصلة هي أن العلم في نشأته لم يصطنع لنفسه مذهباً فلسفياً تقوم عليه نتائجه. كان لاكتشاف أسس ومناهج البحث الإستقرائي دور في نموه وتطوره.. ولم يكن العلم في تطوره مديناً لاتجاهات المادية التجريبية.. ولا رهن شجب القياس وإلغائه من حساب العملية العلمية.

لقد عمدنا إلىٰ كثير من التبسيط في حل المشكلة دون أن نتوغل في تفاصيل التاريخ وشواهده ، ودون أن نركن إلىٰ أدوات البحث التاريخي لتحليل مجمل العوامل التي ساهمت وهيأت أرضية النهضة العلمية الحديثة، لأننا نجد في ما كتبه مؤرخو التراث الغربي المخلصون له، وعلىٰ رأسهم **برتراند رسل** ما يغنينا لإقناع المتابع بأن الشعار الغربي الذي طرحته ثقافة الغزو أمر تكذبه وقائع تاريخ الأفكار، مضافاً إلىٰ وضوح فكرة أن الثورة العلمية الحديثة في أوربا كانت لها عواملها الحضارية والإنسانية المتشابكة، التي تستعصي علىٰ التبسيط والفصل.

ورغم أن مقولة الغزو الثقافي لا حظّ لها من العلم، غير أنها استهدفت تكريس حالة التبعية والإنهزام، إنهزام أمام سلطان العلم الذي يتسلح به الغزو، وذلك عبر الإنقطاع عن أسس حضارة الإسلام العقائدية واستبدالها بقيم أحادية تبتدىء من الأرض وتعود إليها.
كما أن الطرح يرتكن في جوهره إلىٰ تيار ثقافي غربي أنجبته أوربا في القرن الثامن عشر، وغدا الإبتذال سمته عند الغربيين أنفسهم.

أما عن آثار الغزو فقد لاحظ الكثير من مفكري الإسلامي المخلصين آثار الغزو واضحة في ثقافة عالم المسلمين، فاستوقفتهم التيارات المختلفة، التي استهدفت جميعها الإنقطاع عن الأصول.. فدخلوا ميدان صراعها ومناقشتها، وردها، وعمل كهذا يستحق التقدير، علىٰ أن لا يبقىٰ الإسلام أسير الإتهام، وفكره قيد الدفاع والذود عن الشبهات.

إلا أن تياراً ثقافياً يحتل الصدارة أخذ علىٰ عاتقه التخصص في مواجهة مقولة الغزو التي أشرنا إليها، فتكفل إبراز مآثر التراث التاريخي للمسلمين في السبق إلىٰ اكتشاف وممارسة المنهج الإستقرائي في

حقول المعرفة العلمية.. وإذا أردنا أن نحسن الظن في توجهات هذا التيار فليس أمامنا إلا القول: إننا أمة مغلوبة داخلياً، وليس لنا إلا التعويض إزاء الشعور العميق بالنقص أمام سلطان الغالب، وأسلم أسلوب لهذا التعويض هو أن نتغنىٰ بالأمجاد. ونستعيد مآثر التراث التاريخي، ونظهر ما توفرنا عليه في سالف الدهر من إنجازات، تنسجم مع روح ما حققه الغازي المنتصر، فليس للشكلىٰ المعزاة إلا ندب فقيدها الراحل.

وإلا، فالتيار المذكور يحقق أهداف الغزو ويعمقها في بعدين رئيسين:

البعد الأول: الإذعان للغرب بتفوقه وسيادته المنهجية عبر مأثرة استخدام التجريب والإستقراء، وبالتالي تكريس حالة الإنقياد لثقافة الغرب المادية.

فإذا كانت حالة تيار من مفكري المسلمين هي حالة المفزوع الذي ينقب عن شاهد في تراث السالفين ليدعم دعواه، بأنّ المسلمين استخدموا التجريب والإستقراء، فهذا يعني سلفاً الإقرار بعظمة المنهج الغربي وسيادته.

البعد الثاني: تكريس العمل الهامشي علىٰ فتات موائد الفكر الغربي، وذلك بتجنيد فرق من الباحثين الذين نفترض تخصصهم في المنهج — للبحث التاريخي البحت، مقرين بأنّ ما بلغه العقل الغربي هو نهاية الشوط في تحليل ظاهرة الإستقراء.

إن اعتراضنا لا يتناول البحث التاريخي، فأمانة التاريخ تستدعي الكشف عما وقع في سالف الأيام، إنما اعتراضنا ينصب علىٰ واقع ثقافي سلبي، فحينما تتلخص جهود مئات الباحثين الذين تنتظر منهم شعوبهم وأمتهم جهداً علىٰ طريق إنارة سبيل نموها، وتحديد مناهج العقيدة والحياة في ما أشرنا إليه فهذا لا يعني أي إضاءة ولا يحقق للأمة إلّا الذيلية والرجوع.

إنَّ الباحثين في المنهج عليهم أن يضعونا علىٰ بداية الطريق، وليست البداية بأن نبتدىء من حيث ابتدأ الآخرون، بل البداية أن نبتدىء من حيث انتهىٰ غيرنا.

فنحن مكلفون بأن نأتي الدليل الإستقرائي في داره، التي يعيش فيها فعلاً، لنرىٰ ما هي حاله؟

هل استطاعت الأرض الغربية أن تحل مشكلات هذا الدليل؟ ثم أين نضع هذا الدليل في مقياس حضاري شامل؟

إنَّ التجربة والدليل الإستقرائي رهن قيم حضارية غير محايدة، فالشَرَك المادي الذي نصبه الغرب لهذا الدليل أخرجه من دائرة الحياد التي يجب أن يمارس الدليل الاستقرائي دوره فيها. فالدليل — كل دليل — لا بد له من مناخ فكري يوفر له القدرة علىٰ البقاء محايداً، فالدليلية تنسلخ عن الدليل إذا انحاز، بل لا بد أن تبقىٰ الأدلة مقياساً أعلىٰ تعود إليه العقول لتقوّم لها ما اشتبه أمره.

وحضارة الإسلام بأسسها العقيدية والفكرية قادرة علىٰ أن تحقق للبشرية ما يجب أن يتوفر عليه الدليل في هذا الإتجاه.

علىٰ أن المواجهة مع الغرب والحضارة الغربية مواجهة حضارية شاملة، فمشكلتنا مع الغرب والعقل الغربي ليست مشكلة تجريب أو استقراء، بل هي مشكلة شاملة تعم العقل والوجدان والسلوك، وشموليتها لا تقبل التجزيء والتفكيك.

ومن ثم فنحن لا ننكر علىٰ الغرب أن رجاله تابعوا وابتدؤا مع الإستقراء من حيث انتهىٰ غيرهم (وهم أجدادنا في الشرق المسلم)، فكان لهم إنتاج وتطوير في هذا المجال.. إنتاج يسهم في حركة العلم، كما يلعب دوراً عقائدياً خطيراً، لا يمكن إغفاله في صراع الفكر المعاصر.

من هنا يصبح تلمس السبيل، الذي يصح لمفكر مسلم أن يسلكه، واضحاً، فعلينا أن نهجم علىٰ الإنتاج الغربي، ونمسك بنهاية ما انتهت إليه عقولهم، فنتحرىٰ، وسوف نجد علىٰ سبيل المثال:

١ ــ أن مشكلة الإستقراء لا تزال تشطر الغربيين مذاهب وأفكاراً، ولم يفلح الغرب الوصول إلىٰ حل لها.

٢ ــ أن التفسير المنطقي للأساس الرياضي للإستقراء «حساب الإحتمال» لا يزال مشكلة يعالج العقل الغربي عُقَدَها، دون أن يقف علىٰ نظرٍ يوحّده.

إذن.. لِمَ نقتصر في أعمالنا العلمية علىٰ حد الدعاية والإعلام للإستقراء والمنهج التجريبي؟.. ألأجل أن يقال أن قيمنا كانت تؤمن بمنهج العلم.

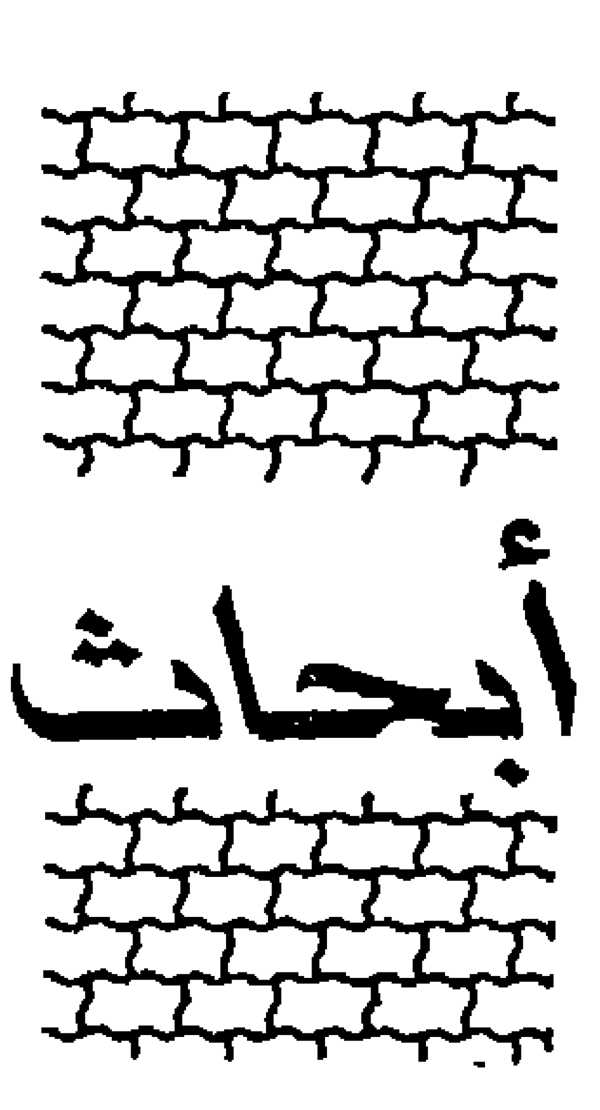
إن عصر الإسلام المتهم لا بد أن ينتهي. ولا بد أن نواجه الغرب علىٰ أساس قاعدة حضارية مستقلة في هويتها.. ولا بد أن يبدأ عصرٍ جديد يكون العقل المسلم فيه عقلاً هادياً، يملك زمام المبادرة البنّاءة، التي تضع مفردات الحضارة المختلفة من أدوات منهجية ومفردات علمية في موضعها المناسب من البناء الشامل، ولا يتم ذلك بالمتابعة الهامشية لإنجازات الغرب، كما لا يتم بإلغاء كل ما أحرزته مدنية الغرب من نتائج.

حيدر آل حيدر

رئيس تحرير مجلة الفجر الإيرانية.



(*) أما كيف تستطيع حضارة الإسلام أن تحقق ذلك؟ فالإجابة علىٰ هذا الإستفهام تستدعي بحثاً مستأنفاً، لا بد أن يُطلب من مجال آخر.



مُستقبل الحجّ

نظرات أساسية*

ضياء الدين سردار
مركز دراسات المستقبل ، جامعة الشرق والغرب
شيكاغو ، الولايات المتحدة الأمريكية

ترجمة : عبدالوارث مبروك سعيد
جامعة الكويت

﴿ إنَّ أوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدىً لِلْعَالَمِينَ . فِيهِ آياتٌ بَيِّنات مَقَامُ إبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً ، وَللهِ عَلَىٰ النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبِيلاً ، وَمَنْ كَفَرَ فَإنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ ﴾ (٣ : ١٩٦ ــ ١٩٧) .

الحج إلىٰ مكة هو قمة التجربة الروحية للمسلم . إنه الصورة الحية الفعّالة والعملية للأمر الإلهي : ﴿ وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله ﴾ (٢ : ١٩٦) . وعلىٰ هذا ، فالمسلمون لا يحجون بحثاً عن الهدىٰ ، وإنما استجابة لما عندهم من هدىٰ الله . إن الحج تعبير عن الإيمان وليس طلباً له

والحج أسمىٰ تعبير عن الإيمان بالله الرحمن الرحيم ، الأول والآخر . وهو تعبير عملي عن الإيمان بأنه قد عظّم البيت العتيق (بمكة) حين دعاه « بيته » وجعله مثابة لعباده ، وجعل ما حوله حرماً ، وأنه (تعالىٰ) حرّم صيد البر وقطع الأشجار في الحرم ليزيد من حرمته . والمؤمنون يرون في هذه المنطقة موقع

* Ziauddin Sardar: The Future of Hajj Some Basic Considerations, Islamic Culture, Vol. LVIII No. 4 (October 1984) PP. 307 - 325.

تجلٍّ إلهي . فإليه يأتي القاصي والداني رغبة في التقرب إلىٰ ربه ، خاضعاً ذليلاً أمام خالق كل ما في السموات وما في الأرض . إلىٰ هذا المكان يلجأون فراراً من العالم المادي، تاركين رغباتهم المادية ، زاهدين في المتع والترف ، ممحّضين أنفسهم بالكلية لله نهارهم وليلهم ، يقفون أمام عظمته تعالىٰ وقوته يرجون عفوه وهُمْ علىٰ وعي كامل أن الله أعلىٰ من أن يحتويه بناء أو يحده مكان أو موقع . وهذا كله تجسيد لعقيدتهم وإبراز لخضوعهم لأوامر ربهم[1] .

وإذا كان الحج تعبيراً عن عقيدة المؤمنين ، فإنه كذلك تعبير عن الأخوة العالمية في الإسلام[2] . ففي هذا الملتقىٰ الإلهي ترىٰ الرجال والنساء من كل الأجناس والألوان واللغات والأقاليم والأصول يقفون في وحدة ومساواة ، وقد نُحّيت جانباً كافة لتصنيفات الإجتماعية والأحوال الإقتصادية والقوىٰ والسلطات الدنيوية . ولا يبقىٰ سوىٰ الحضور الإلهي والعباد الذين صاغوا وجودهم وفق إرادة الله وارتدوا أبسط اللباس « لباس الإحرام » : الإزار والرداء غير المخيطين يستر بهما الحاج بدنه . إنه التعبير عن وحدة المسلمين وتساويهم أمام الله . يتحرك لحجاج بملابس الإحرام البيضاء حركة موحدة من « مكة » إلىٰ « منىٰ » ثم إلىٰ « عرفات » و « المزدلفة » وبعدها يعودون إلىٰ « منىٰ » و « مكة » . تراهم — وقد تلاشت شخصياتهم الدنيوية — يتحركون من موقع مقدس إلىٰ آخر ، يعبرون — في تناغم — عن تلبيتهم لأمر ربهم :

« لبيك اللهم لبيك ! لبيك اللهم لبيك ! لا شريك لك لبيك ! إن الحمد والنعمة لك والملك ! لا شريك لك ! » .

كذلك ، فإن الحج تعبير عن البساطة في الإسلام . إن مصطلح « الحج » يُترجم عادة بـ (pilgrimage) لكنه — كسائر المفردات القرآنية — أغنىٰ وأحفل بالمعاني . فمن معانيه : القصد والتوجه ، وطلب الأفضل ، كما يعني الجهد والمثابرة . فالحاج يتوجه قاصداً إلهاً واحداً، مجتهداً في التغلب علىٰ أنانيته وشهواته الأرضية . وجهده هذا — وهو لاشك عظيم — ينتهي به إلىٰ نقطة ينسىٰ فيها حظ نفسه بالكلية ، بل يلغيها لتصبح وفق إرادة الله . وهذا الهدف الشامل هو الذي تتجلىٰ فيه بساطة الإسلام . وما أكثر ما يدعو الحاج : « اللهم إنا نعوذ بك من كل شك ، ومن كل صور الشرك ؛ نعوذ بك من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق ومن سوء المصير » . يستعيذون بالله من كافة الشكوك . ما أبسط مطالبهم الروحية التي يجسدها لباس الإحرام البسيط . وفي هذه الحال من البساطة يتطلعون إلىٰ رحمة خالقهم . ففي نسك « الوقوف بعرفات » يسأل الحجاج ربهم المغفرة وهم في حال من الذلة والبساطة وبعد أن مارسوا بالفعل معاني الأخوة والعالمية والاستنارة الروحية بشكل لم يُتح لهم من قبل . وهنا في وادي

« عرفات » يُفيض الرب العظيم الرحمن الرحيم غفرانه علىٰ من يشاء من عباده الذين غمرهم الشعور بوجوده تعالىٰ . وهنا يرتفع الشعور بالعالمية والأخوة الإسلامية إلىٰ الذروة . لكن تجربة التسامي والسبق تبقىٰ تجربة شخصية . إنني مع ربي ومع أنبل ساعات عمري . إنني طاهر وبسيط كيوم ولدتني أمي .

هذا هو السر في أن الحج يعني ولادة جديدة* . وثمرته الطبيعية هي موت النفس القديمة . ولعل هذا هو السبب في أن علماء السلف الصالح كثيراً ما أطلقوا علىٰ الحج « إكمال الدين » . وفي الحج ألقىٰ النبي ﷺ « خطبة الوداع » التي ضمنها الحقيقة الواضحة أن الإسلام عالمي وأن البشر جميعاً عند الله سواء . كما أنزلت في هذا السياق الآية الكريمة : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً** ﴾ (٥ : ٣) . لهذا ، فإن الحج يعتبر خاتم رحلة المسلم الروحية . إنه آخر ما فرض من أركان الإسلام الأربعة ؛ فلقد بدأ رسول الله ﷺ رسالته بالدعوة إلىٰ توحيد الله (تعالىٰ) وإلىٰ إقامة الصلاة المفروضة والصيام والزكاة .. ثم كان الحج خاتمة لها . وإذا كانت الصلوات الخمس ـــ من منظور تعبديّ محض ـــ تعتبر معراجاً إلىٰ الله ، فإن الحج نسك يُؤدىٰ داخل المنطقة التي جعلها الله حرماً ، وعلىٰ مقربة من « بيت الله » . وعلىٰ هذا ، فالحج بعث واقعي علىٰ هذه الأرض ، وكثيراً ما يقارن يوم عرفات بيوم البعث ، ﴿ **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ؟! لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** ﴾ (٤٠ : ١٦) .

إن تجربة رفيعة كهذه ، من الحضور الإلهي والعالمية والبساطة لا يمكن أن تكون حدثاً يتكرر يومياً . ولكنها تجربة لا يمكن للمسلم أن يستغني عنها في وجوده . من هنا كان فرضاً علىٰ كل مسلم أن يؤدي فريضة الحج مرة في العمر علىٰ الأقل إن استطاع . وأداؤه من الأهمية بحيث أن المسلم إذا مات قبل أن يحج فإن علىٰ ورثته أن يحجوا عنه . ونظراً لهذه الأهمية الروحية للحج ، يتطلب القيام به استعداداً كبيراً من جانب المؤمنين الذين يحضرون إلىٰ مكة ليعودوا كما ولدتهم أمهاتهم ، وذلك إن أرادوا أداء فريضة الحج ـــ كنسك روحي حيوي ـــ علىٰ الصورة المثالية للكيفية التي أداه بها رسول الله ﷺ .

الحج المثالي :

يأتي الحجيج إلىٰ مكة ولديهم رغبات وتطلعات : فهم يتوقعون أن يؤدوا حجهم طبقاً للسنة ، ويتمنون أن ينالوا الإشراق الروحي الذي من أجله هجروا متعهم ومباهجهم الدنيوية ، ولديهم العزم والإخلاص علىٰ أن يستفرغوا طاقاتهم البدنية حتىٰ تتلاشىٰ ذواتهم ويصبحوا تماماً علىٰ

* « الولادة الجديدة » ينبغي أن تفهم هنا في ضوء الحديث النبوي « من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه » . فهي ليست ولادة حرفية ـــ حتىٰ بالمعنىٰ الروحي ـــ كتلك التي تزعمها بعض فرق النصرانية . (المترجم) .

النحو الذي أراده الله منهم . ومن هنا يتوقعون أن يجلوا بيئة الحج نقية وبسيطة

وعلىٰ النحو الذي يناسب التاريخ الغنيّ للإسلام . إن غايتهم هي « مكة » — « أم القرىٰ » حيث « بيت الله » . مكة — ذلك « الوادي الأجرد » المفعم بالنور . مكة — عند المسلمين الصادقين — ليست مجرد بقعة جغرافية .

إن تاريخها الغني بالجهاد ومناخها الروحي يجعلها روضة من رياض الجنة . إنها تجربة عميقة ومقدسة . إن مكة عند الحجاج جديدة وجميلة أبداً .

فالحج المثالي في نظر الحاج هو ذلك الذي يُؤدىٰ طبقاً للسنة في تلك البيئة الجرداء البسيطة والمقدسة . لقد أدىٰ الحبيب المصطفىٰ ﷺ حجة واحدة وعمرتين . والحجة التي أداها هي حجة الوداع وفيها أرسيت الكيفية التي يجب اتباعها في أداء هذه المناسك . ففي الخامس والعشرين من شهر ذي القعدة من السنة العاشرة للهجرة انطلق النبي ﷺ قاصداً مكة . وكان في صحبته أزواجه . ويقدر عدد من خرجوا معه للحج من المسلمين بما يتراوح بين تسعين ألفاً ومئة وأربعة عشر ألفاً . وصلوا إلىٰ « ذي الحليفة » آخر النهار وباتوا بها . وفي الصباح أحرم النبي ﷺ وتبعه المسلمون . ولما وصل الركب إلىٰ « سَرِف » — وهو مكان علىٰ منتصف المسافة بين مكة والمدينة — قال النبي ﷺ لأصحابها : « من لم يكن منكم معه هدي فأحب أن يجعلها عمرة فليفعل ، ومن كان معه هدي فلا » .

وفي الرابع من ذي الحجة وصل الركب إلىٰ مكة . أورد الباحث المصري محمد حسين هيكل :

« وبلغ الحجيج مكة في اليوم الرابع من ذي الحجة فأسرع النبي ﷺ والمسلمون من بعده إلىٰ الكعبة فاستلم الحجر الأسود فقبّله ، وطاف بالبيت سبعاً ، هرول في الثلاثة الأولىٰ منها علىٰ نحو ما فعل في عمرة القضاء . وبعد أن صلىٰ عند مقام إبراهيم عاد فقبّل الحجر الأسود كرة أخرىٰ ، ثم خرج من المسجد إلىٰ ربوة الصفا ، ثم سعىٰ بين الصفا والمروة ..»[٣] .

في الثامن من ذي الحجة اتجه النبي ﷺ إلىٰ « مِنًى » وقضىٰ اليوم والليلة في هذا الوادي . وفي اليوم التالي انطلق مع شروق الشمس إلىٰ « عرفات » ؛ وقد طلب من بعض أصحابه أن ينصبوا له خيمته في منطقة « نَمِرَة » . وحين جاوزت الشمس كبد السماء أمر ﷺ بناقته (القصواء) أن تُرحَل ، فركبها حتىٰ وصل إلىٰ وادي « عُرَنة » ، وهناك ألقىٰ خطبة الوداع . يقول هيكل :

« ترك النبي عرفات وقضىٰ ليله بالمزدلفة ، ثم قام في الصباح فنزل بالمشعر الحرام ، ثم ذهب إلىٰ « منىٰ » وألقىٰ في طريقه إليها الجمرات ، حتىٰ إذا بلغ خيامه نحر ثلاثاً وستين ناقة ، واحدة عن كل سنة من سني حياته ، ونحر علىٰ ما بقىٰ من الهدى المئة التي ساق النبي عند خروجه من

المدينة . ثم حلق النبي رأسه وأتم حجّه »[٤] .

معظم الحجاج يودون أن يؤدوا الحج طبقاً للسنة . كما يودون أداءه في جو وبيئة مماثلين للبيئة التي كانت زمن حجة الوداع . وهذه الرغبة عند معظم الحجاج نتيجة لحبهم الشديد لرسول الله ﷺ خاتم النبيين (عليهم السلام) ، وللصورة التي استقوها من كتب الفقه والتاريخ الموروثة . لكن ، هل يمكن لرغبة الحجاج هذه ، في أداء حج مثالي ، أن تتحقق مع الواقع المعاصر ؟ بل مع الاتجاهات المتوقعة في المستقبل ؟

المثل والواقع : نموذج المخروط المقلوب :

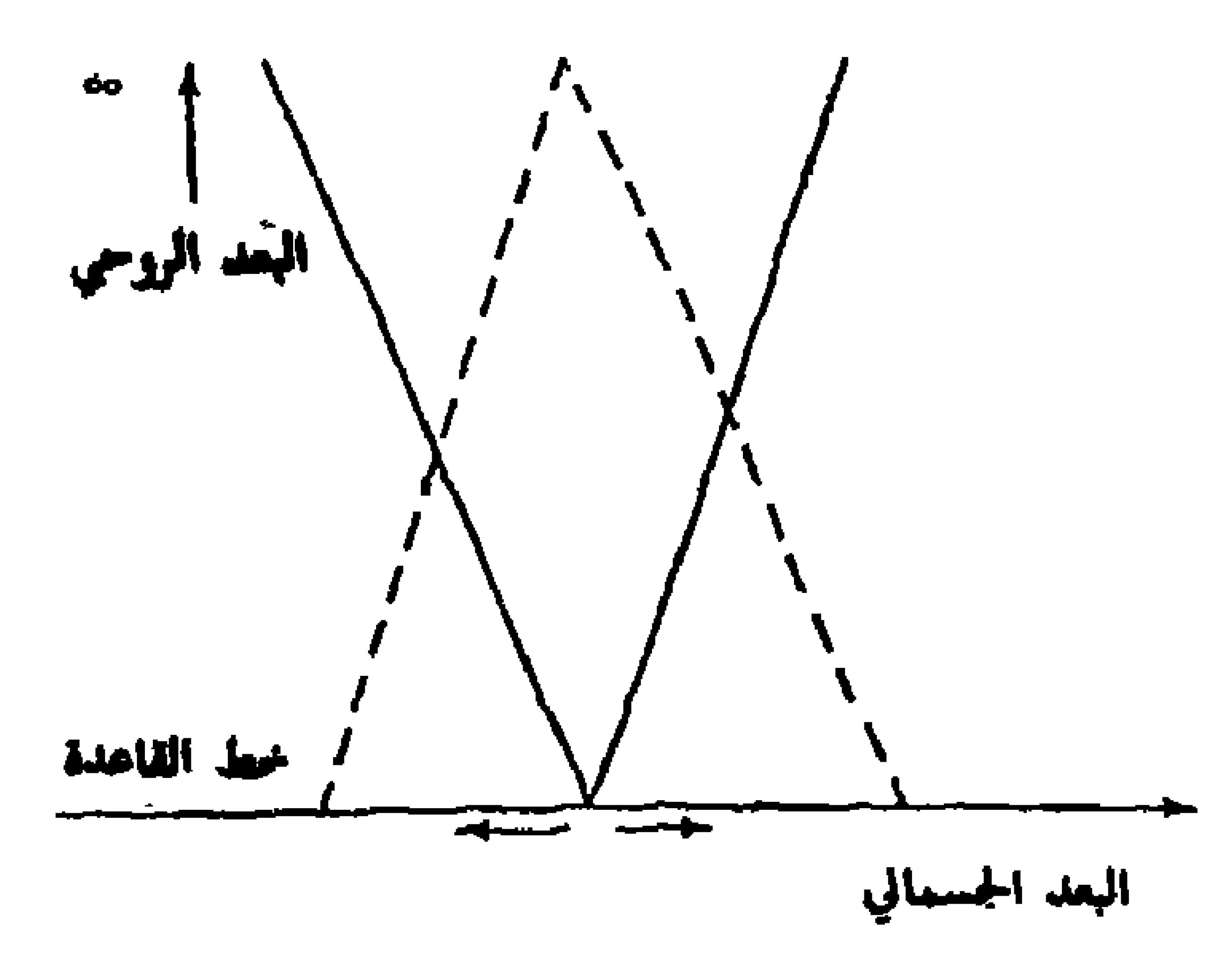
واضح أن بعض جوانب الحج المثالي كما نتصوره يصعب أداؤها اليوم . فمن المستحيل عملياً علىٰ بعض الحجاج أن يقبّلوا الحجر الأسود أثناء الطواف مرة واحدة ، بل اثنتين . ولو أن كل حاج نحر بدنة عن كل سنة من عمره لانقرضت هذه الأنعام في سنوات محدودة . ولو التزمنا حرفياً بالسّنة ، لكان علىٰ الحاج أن يركب جملاً أثناء أداء مناسك الحج كلها . إن الحج اليوم لا يفوّت فقط علىٰ الحجاج الجوانب المبيّنة من تصوّرهم ، وإنما — للأسف — يدمر هذا التصور تماماً .

وهذا الفشل في تحقيق الحج المثالي جاء نتيجة اختلال حادّ أصاب بيئة الحج ، كان السبب فيه — مع عوامل أخرىٰ — تلك التقنيّة غير الملائمة التي انطلقت بلا قيود خلال عملية التغيير السريعة لبنية الحج . وخير ما يعيننا علىٰ رؤية هذا الانفصام القائم بين الرؤية المثالية للحج والواقع القائم اليوم ، أن نراه من خلال مخطّط مجسّم .

إن الرحلة إلىٰ أداء فريضة الحج بمفهومه الروحي ، وهو الامتثال التام لأوامر الله ، تتطلب القيام بمجموعة من الأعمال البدنية ، لأن شعائر الحج تتطلب بذل الجهد البدني : كما في أشواط الطواف حول الكعبة ، والسعي بين الصفا والمروة ، والوقوف في عرفات تحت الشمس المحرقة ، والإسراع عند نَفرة الحجيج من عرفات إلىٰ المزدلفة . ومعاناة التعب البدني أمر يتوقعه الحجاج ، فتلك هي الكيفية التي أدىٰ بها المناسكَ النبيُّ الحبيبُ ﷺ . لكن إمكانيات الإنسان الجسمانية محدودة وسرعان ما تستنفد طاقته علىٰ التحمل . فإذا أُضيفت المتاعب والإزعاجات الدخيلة علىٰ بيئة الحج الطبيعية إلىٰ أعمال المناسك فإن ما يصيب الحجاج من الإرهاق البدني سيتجاوز بسرعة حدود الاحتمال ، وعندئذ يصبح الحج تجربة جسمانية أكثر منها روحانية . وبقدر ازدياد الإرهاق البدني تقل الروحانية في تجربة الحج ، حتىٰ نصل إلىٰ نقطة مفترضة يتلاشىٰ عندها الجانب الروحاني تماماً نتيجة للتعب البدني الزائد عن حدود الاحتمال . هنا يتحول الحج إلىٰ عملية آلية ، وهذه مأساة لا تعدلها مأساة .

ويمكن توضيح العلاقة بين العبء البدني والإنجاز الروحي إذا مثّلنا عملية الحج بكاملها بشكل مخروطي مقلوب(*) حيث قاعدته العريضة الممتدة إلىٰ أعلىٰ بلا نهاية تمثل الأبعاد الروحية للحج . أما رأسه المقلوبة فتمثل البعد الجسماني . ففي الحج المثالي المطابق للسنة وضمن الأحوال التي كانت زمن النبي ﷺ يكون التعب الجسماني شيئاً لا يُعبأ به بإزاء التجربة الروحية (الدافقة) . أما الحج في العصر الحاضر ، فإن المتاعب البدنية قد اتخذت شكلاً مرعباً يستهلك معظم وقت الحاج (وطاقته). ولم يبق عنده ما ينفقه في التفكير والصلاة والتأمل (تمثله في الرسم الخطوط المتقطعة) .

في هذا الرسم التخطيطي يمكن أن نرى نمطاً ثالثاً من تجربة الحج : ذلك هو الحج « التقْنّي » الذي يعفي الحجاج من بذل جهد بدني ، ولكنه (في نفس الوقت) يقضي تماماً علىٰ الاشباع الروحي لديهم ، وهذا هو الحج الخالي من التجربة (يمثله خط قاعدة المخروط) :



إن معظم التغييرات التي أصابت بيئة الحج قد تمت حديثاً . فإلىٰ ما قبل بضعة عقود (من السنوات) كانت بيئة الحج مماثلة تماماً للبيئة التي أدىٰ فيها النبي ﷺ حجة الوداع . لقد بقيت كما لو كان مرور الزمن لم يؤثر شيئاً في مكة والمناطق المقدسة . وكانت الغالبية العظمىٰ من الحجاج يؤدون مناسكهم كما فعل أسلافهم في كل عصر : رجالاً أو علىٰ كل ضامر . كانت المتاعب كلها ناتجة عن الأسباب الطبيعية : الحرارة ووعورة البيئة . وكان الإنجاز الروحي للحجاج يزداد لعلمهم أنهم يمشون علىٰ نفس الرمال والصخور حيث مشىٰ النبي ﷺ ، فكان البعد الروحي يرجح كثيراً التعب البدني الطبيعي .

لكن بيئة الحج ، خلال بضعة العقود الأخيرة ، قد غُيرت تماماً(١) . لقد تحولت مكة إلىٰ مدينة حديثة واستبدلت بخصائصها الموروثة خصائص المدن الغربية المعاصرة . فهناك الطرق المزدوجة وأبنية المسلّح الشاهقة وما يصحب ذلك من تلوث ومشكلات . كذلك تعرضت الأماكن الأخرىٰ المقدسة — مثل « مِنىٰ » و « المدينة المنورة » لتغييرات مماثلة . كان لابد للزمن والحضارة الغربية من أن تترك بصماتها علىٰ البيئة المقدسة .

كذلك جُربت مجموعة هائلة من الحلول التقنية لمواجهة الضغط المتزايد لأعداد الحجاج ، فبُنيت الجسور وحفرت الأنفاق ،

ونصبت أعمدة الإضاءة السامقة ، وتكاثرت وسائل نقل الحجاج إلىٰ كل مكان . فالحاج ـــ من لحظة وصوله إلىٰ مطار الملك عبدالعزيز في جدة المصمم علىٰ أحدث طراز ـــ يركب علىٰ سير متحرك من صنع التقنية الحديثة يتولىٰ نقله إلىٰ كافة مواقع المناسك حتىٰ يرجعه . وكل حل جديد يولّد حشداً من المشكلات ، كما هو شأن التقنية الحديثة . فترىٰ هذه الحلول تعمل علىٰ زيادة المتاعب والمشكلات المادية للحجاج بدلاً من أن تقللها ، إلىٰ حد أنها أصبحت التجربة المهيمنة علىٰ الكثيرين .

وهذا الموقف جاء نتيجة لتدخّل العناصر الأجنبية في بيئة الحج فيما يهدف إليه الحجاج من محاولة التمثل التام لأوامر الله . لقد ظهر فيما سبق أن المعاناة المادية الناتجة عن البيئة الطبيعية للحج تعمل كمحرك لزيادة الانجاز الروحي للحجاج . وبناء عليه ، فكل عنصر أجنبي عن البيئة يعتبر « تشويشاً » يفسد النموّ الروحي للحجاج . وفي عصرنا ، ما أكثر ألوان « التشويش » التي تسلب الحجاج جزءاً من هدفهم الأساسي ، وتزيف بيئة الحج ، كما وصف ذلك كاتب هذه السطور في مكان آخر :

« إن الشغل الشاغل في الحج .. هو التمثل التام لإرادة الله ، وهذا يتأتىٰ ـــ جزئياً ـــ عن طريق الصلاة والتفكير العميق والتأمل . والصلاة والتأمل يحتاجان إلىٰ السلام : السلام الداخلي والخارجي ، مع الله ، ومع الروح ، ومع الآخرين ، ومع البيئة ، مع الطيور والحيوانات وحتىٰ مع الحشرات . وهذا هو سر تحريم كافة صور العدوان أثناء الحج . إن حالة الإحرام هي حالة سلام . لكن من الصعب ، إن لم يكن من المستحيل ، أن تكون في حالة سلام دائم وسط كابوس العربات : الضوضاء المستمرة للسيارات والحوامات والطائرات ؛ الأصوات التي تصك الآذان من الأبواق والصفارات ، الأغاني التي تتنافس في بثها مكبرات الصوت بلا توقف ؛ الموسيقىٰ الرهيبة من أجهزة الترانزستور ، والروائح النفاذة وأدخنة العادم الخانقة .

كذلك ، فإن أحد أهداف الحج هو الإطلاع علىٰ البيئة التاريخية والروحية للنبي ﷺ كي يستمد منها الحجاج الإلهام ويقووا عقيدتهم . فالمشي علىٰ نفس الطرق التي استخدمها النبي ﷺ يمكن أن يؤدي إلىٰ ترقّ روحي غير عادي . أما القيادة .. وسط زحامات السيارات ، أو التهادي علىٰ الطرق المعبدة ومحاولة تفادي السيارات والبشر ، فلا تولد سوىٰ الإجهاد . ففي « مِنىٰ » الحالية لا تتعايش مع بيئة النبي ﷺ بل مع بيئة « منهاتان » (Manhattan) (الأمريكية) . وليس ثمة عائد روحي ينتظر من التعايش مع البيئات الحضرية (dytopia) .

يقول الحديث النبوي : « الطهور شطر الإيمان » . ولاشك أن الطهارة مطلب أساسي في كل أجزاء التجربة الروحية . ومع ذلك فإن بيئة الحج قذرة وغير صحية بشكل لا يوصف . وهذا راجع إلىٰ النقص في دورات المياه المناسبة (عدداً وتصميماً) من ناحية ، وإلىٰ الضغط التحضري علىٰ مكة وضواحيها من ناحية أخرىٰ ؛ وإلىٰ العادات غير الصحية لبعض الحجاج من ناحية ثالثة . والنتيجة أن كثيرين من الحجاج أثناء الحج يقضون من وقتهم في توقي النجاسات والقمامات أكثر مما يقضون في الصلاة والتضرع »[7] .

واضح أن الحج المثالي لا يمكن تحقيقه بشكل كامل في ظروف العصر الحاضر ؛ كذلك فإن حج العصر الحاضر ، بكل مشكلاته الناتجة عن إدخال التقنية غير الملائمة ، يتعذر الدفاع عنه . حقاً إننا لا يمكن أن نرجع إلىٰ الماضي ، كما لا يمكن أن نقف جامدين : فالتغير هو الشيْ الوحيد المستمر الآن . وليس الأمر أمر تغير مستمر فقط ، بل إن معدل التغير هو نفسه في تغير أيضاً . إن بيئة في ظل هذه الظروف تتطلب إدارتها أمداء هائلة من البحث والجُهد .

ماذا نتوقع للمستقبل إذا ما سلّمنا بهذا : المعدل العالي من التغير الشامل المهيمن علىٰ كل شيْ ، وطبيعة مشكلات الحج التي تتسم بالتعقيد والتداخل ، ثم رغبة الحجاج في أداء حج مثالي ؟ هل من الممكن أن نخطط لبيئة للحج تحقّق بعض ما يطمح إليه الحجاج وما يمليه الواقع المعاصر ؟

مُخطّطان :

من الممكن أن نتصور مخططاً قابلاً للتنفيذ علىٰ أساس الاتجاه القائم . يسير هذا المخطط بالتطورات الحالية إلىٰ نهايتها السخيفة وإن كانت منطقية . أن تستمر مكة المقدسة في تطورها حتىٰ يتغير كل جزء فيها ، فيتحول ثلثا المدينة إلىٰ طرق متخمة بالسيارات ، وتغطي الجزء الباقي البنايات الشاهقة يطاول بعضها بعضاً . ويحدث نفس الشيْ في « منى » ، فتمهد الجبال المحيطة بمكة ومنىٰ لتتحول إلىٰ طرق سريعة . وتبنى شبَكات من الجسور العلوية والأنفاق لحلّ الاختناقات المرورية . ولا يبقىٰ من الأرض الفضاء شبر إلا وتقوم فوقه البقالات ومحلات الأطعمة الجاهزة ومحطات البترول ، ويصبح من الصعب أن تتنفّس بسبب أدخنة العادم . ويؤدي الرصاص الناتج عن التلوث إلىٰ وقف نموّ أشجار النخيل ذات القدرة الكبيرة علىٰ الاحتمال . وهكذا تتحول مكة وبيئتها إلىٰ مدينة هائلة تنمو رأسياً ، كأي مدينة أمريكية ، « كولومبس » أو « أوهايو » مثلاً .

أما المخطط الآخر فتعرضه أعمال « مركز بحوث الحج » بجامعة « أم القرىٰ » في مكة[8] . لقد اقتنع هذا المركز بعد بحوث دامت بضع سنوات بأن السيارات هي

السبب الأول في تخريب بيئة الحج . ولذا دعا المركز إلىٰ منع السيارات من دخول بيئة الحج ، وإلىٰ العمل علىٰ إغراء الحجاج بالتنقل راجلين علىٰ طرق معدة للمشاة .

كما أوصىٰ بعدم إدخال التقنية المتقدمة والاكتفاء في مواجهة مشكلات الحج ــ بأبسط الحلول التقنية وأضعفها تأثيراً ، وكذلك بالرجوع إلىٰ الطرز التقليدية في المباني بحيث تصبح المحافظة هي القاعدة . فماذا ستكون عليه بيئة الحج إذا ما نفذت هذه التوصيات ؟

في غضون بضعة عقود سوف تتغير بيئة مكة كلها ، وتعود المدينة القديمة إلىٰ بهائها السابق . ستعود « المشربيات » ، كما سيصبح النمط التقليدي للسكن هو الغالب علىٰ الحياة فيها . سترتبط مكة بمنىٰ وعرفات والمزدلفة بشبكة من طرق المشاة تكتنفها الأشجار الوارفة . سوف يتحرك الحجاج إلىٰ كل مكان رجالاً يؤدون مناسكهم بالسرعة التي تلائمهم ، يستريحون في المناطق الظليلة ويتأثرون بعمق مع البيئة التاريخية . أي أن مكة سوف تستعيد بعضاً من خصائصها الفريدة ومن جمالها .

إذا نفذ المخطط الأول في السنوات العشر القادمة ستكون مكة المكرمة شبيهة بأي مدينة أمريكية . أما إذا نجح مركز دراسات الحج في وضع سياساته موضع التنفيذ ، فسوف يكون من الممكن ــ مع نهاية هذا القرن العشرين ــ استعادة بعض ما كان لبيئة الحج في غنىٰ وجمال والمحافظة عليه . لكن مخطط مركز بحوث الحج ، رغم أنه ــ بالتأكيد ــ أكثر مقبولية لكونه ثمرة منطقية للاتجاهات الحالية ، لأنه الأساس المستقبلي ؛ إلا أن هذا المخطط يحتوي ــ إلىٰ حد ما ــ علىٰ عناصر تراجعية أكثر منها تقدمية ، لأنه ينصب علىٰ العودة إلىٰ ماض ساكن بدلاً من التحرك إلىٰ مستقبل نام ومرتكز علىٰ تطوير حلول بديلة تضمن وجود عنصري خصوصية بيئة الحج والطبيعة الإسلامية المتميزة للحل .

علىٰ أي أساس إذن يمكن أن ندرس مستقبل الحج ؟ كيف يمكننا التخطيط للحفاظ علىٰ الطابع الفريد لـ « واد غير ذي زرع » مع تأمين ألا تولّد حلولنا لمشكلات الحج الحديثة ألواناً من الإزعاج ، وأن يكون فيها من المرونة ما يسع الإحتياجات المتجددة . إن حلول مشكلات الحج يجب أن نبحث عنها في إطار معيارين : العوامل المفروضة التي ستحدد شكل المستقبل ــ مثل الاتجاهات السكانية والتطور التقني ــ ثم القيود المادية والروحانية لبيئة الحج . وسوف نتناول كلا من هذين الاعتبارين علىٰ حدة :

قيود الحج :

إن القيود الروحانية للحج مقدسة ، فلا يمكن التعدي عليها ، وأي حل لمشكلات الحج الحديثة يجب أن يحافظ علىٰ قداسة

هذه القيود . الحج — كما سبق البيان — تعبير عن المطلب الروحي الأسمىٰ للمسلم : الإمتثال التام لإرادة الله تعالىٰ . ولا يقدر علىٰ تلبية هذه الرغبة السامية للحاج سوىٰ بيئة متوازنة في مكوّناتها . « الإنسجام في التكوين البيئي » إذن هو أول قيد روحي علىٰ بيئة الحج . لابد من التعزيز المتبادل بين البيئة والطبيعة . فالقيم الأساسية يجب أن نحافظ عليها لا أن نضيّعها ؛ وأن نعزّز من فن الحياة أكثر من التحلّل الذي لا خير من ورائه . كما يجب أن ندعم الإتجاه الذي يقول إن البيئة التي أنتجت المشكلات ، تحمل أيضاً بذور الحل . إن بيئة مكة تقوم علىٰ توازن بيئيّ دقيق . مثلاً ، بئر « زمزم » ، المرتبط بالدين حيث يطفئ الحجاج منه ظمأهم بعد « الطواف » و « السعي » ، يستمد ماءه من قاعدة صخرية ترجع إلىٰ أقدم العصور عن طريق ثلاث تكوينات من الانكسارات الأرضية ممتدة من الكعبة إلىٰ جهة « الصفا » و « المروة » ومتقاطعة عند البئر . وأي تغييرات بيئية عنيفة تتعرض لها مكة وجبالها يمكن أن تحرك هذه التصدعات وتسدّ البئر ، وقد تحدث صدوع وتشققات جيدة تؤدي إلىٰ تسرّب مياه المجاري وسواها من المياه الجوفية إلىٰ نبع « زمزم » . فالمحافظة علىٰ الانسجام البيئيّ لبيئة الحج غاية عليا ، بل ضرورة روحية .

القيد الثاني الذي يفرضه الحج هو أنه تعبير عن عالمية الإسلام . و « الحفاظ علىٰ العالمية » يعني أن كل مسلم ، غنياً أو فقيراً ، ومهما تكن خلفياته ، يجب ألا يمنع من أداء الحج مادام قد توفرت له الشروط الأساسية . يجب أن تكون الحلول المطروحة لمشكلات تزايد أعداد الحجاج مبنية علىٰ سياسات تستهدف توفير فرص متساوية لحجاج الداخل والخارج جميعاً . كما يعني ذلك أن تكون بيئة الحج في متناول جميع الحجاج : فلا تحجز مساحات في المنطقة الحرام لحساب القلة المتميزة من الأغنياء وذوي السلطان . والحفاظ علىٰ العالمية يعني أيضاً الاعتراف بالتباين : فالحجاج يأتون من كل أرجاء الأرض ، يمثلون كافة الخلفيات الاجتماعية ويتخاطبون بمئات من الألسن المختلفة . وعند طرح الحلول يجب أن يراعى هذا التنوع الفنيّ : الفروق اللغوية في الإعلام الموجّه إليهم ، العادات الصحية في تصميم دورات المياه ، وخصائص الأفراد وما يفضلونه في أداء المناسك .

أما القيد الثالث فيتعلق بمبدأ البساطة في الإسلام . هذه « البساطة » يجب أن تكون روح كافة الحلول التقنية لمشكلات الحج[9] ، وخلاصة بيئته في مجموعها ، لأن مثل هذه البيئة تقدّر البساطة اقتصاداً في الوسائل وعطاءً وافراً في الغايات . البساطة تؤكد علىٰ ضرورة اجتناب العجرفة والتبديد وتشجّع علىٰ الذوق ورقة الإحساس ، يجب أن تكون بيئة تخلق إحساساً بالمكان ، يظل — رغم أنه من عالم الدنيا — دليلاً علىٰ

تحمّل المسئولية نحو الآخرة من خلال إلقاء الضوء علىٰ واجبنا نحو ربنا ثم إخواننا .

ويأتي القيد الرابع من خصوصيته دَوْر مكة ، المدينة المقدسة ، ووظائفها . إنها « أم القرىٰ »(١٠) والمركز الروحي للعالم الإسلامي — كما أن لها — أكثر من أي مدينة أخرىٰ في العالم — معنىٰ تاريخياً عميقاً. ففيها أقام إبراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام أول بيت لعبادة الله الواحد ، « الكعبة » . وهي البقعة التي ولد فيها محمد ﷺ خاتم النبيين ، وفيها ابتدأ الوحي الإلهي وخُتم . إنها أقدس حرم في الإسلام . لهذا ، كانت لا تشبه ، ويجب ألا تشبه ، أي مدينة أخرىٰ علىٰ الأرض . إن لمكة وجودها في البعد الرابع وهو الزمن . وصفة السرمدية هذه صفة مقدسة . مكة هي الماضي والحاضر والمستقبل إلىٰ ما شاء الله . أما الصفة الأخرىٰ المقدسة لمكة فهي الجمال : إنها مدينة الله علىٰ الأرض . والرسول ﷺ أنبأنا في مقام تعظيمه لربه أنه تعالىٰ جميل يحب الجمال . والجمال بُعْد أصيل من أبعاد الحقيقة . لكن جمال مكة ليس جمالاً عادياً ، إنه جمال خفيّ محيِّر يفوق كل حد : حدود إدراكنا ومعايير الأذواق المبنية علىٰ الطرز . إنه جمال ناشئ عن طبيعة البيئة وتصميم المباني والتكامل الفلسفي والنظرة التقنية الثاقبة التي تقدِّر خلق الله . إنه نابع من الانسجام البيئي ومن البساطة . وهذه الصفات تفسّر لنا قول النبي ﷺ : « إن هذا البلد حرام بحرمة الله عز وجل » (البخاري) وقوله : « ما أطيبك من بلد ، وأحبَّك إليّ ، ولولا أني أُخرجت منك ما خرجتُ ». (الترمذي)٭

هذه القيود الأربعة تمثل نطاقاً روحياً يرسم الحدود التي يجب التقيد بها في البحث عن حلول لمشكلات الحج الحالية والمستقبلية . وبالإضافة إلىٰ هذه القيود ، ثمة خصيصة أخرىٰ للحج تقيّد بحثنا عن الحلول .

إن أهم شيْ في الحج هو الحاج نفسه : ذلك المسلم المخلص المحدود بحدود طبيعته ، ولكن له رغباته وتوقعاته ، وهي — كما سبق القول — أن يؤدي حجاً مثالياً ، علىٰ أساس فهم « السنّة » وفي بيئة تعكس أصالة عصر النبي الكريم والإحساس به . إنه يتوقع أساساً أن تلبّى له — علىٰ الأقل — حاجاته الأساسية ، وأن يتمكن ، في شيْ من الكرامة ، من أداء مناسك الحج . وقد فصّل « بودو راش » (Bodo Rasch) الحاجات الأساسية التي يتوقعها الحاج علىٰ النحو التالي :

[إنه يحتاج إلىٰ] « طعام جيد ونظيف ، وماء للشرب والتطهر ، ويحتاج مكاناً ظليلاً للنوم ، وبطانية تدفئة في ساعات الليل الباردة ، ومكاناً يقضي فيه حاجته . يحتاج إلىٰ الظل حيث يقضي معظم وقته لأن معظم الحجاج لم يتعودوا علىٰ

٭ التخريج من : جامع الأصول ج/١٠، (المترجم) .

شمس مكة اللاهبة . يحتاج إلىٰ طرقات يمكنه السير فيها حافياً إلىٰ مختلف المناطق المقدسة إذا ما فقد نعله وسط الزحام ، وإلىٰ استراحات وسُبُل ماء للشرب متقاربة كيلا يصاب بالجفاف أو بضربة شمس . وإذا كان مُسناً أو مُقعداً فهو في حاجة إلىٰ من يدفع مركبته أو يحمله ، فإن أصابه مرض أو تعرضّ لحادث كان في حاجة إلىٰ إسعاف طبيّ وعناية . كذلك ، يحتاج الحاج إلىٰ أجوبة صحيحة علىٰ كل تساؤلاته الدينية والمعرفية ، من خلال شخص يجيب علىٰ كافة أسئلته أثناء الحج ويقدر ظروفه ويعتني به . في « منىٰ » و « مكة » يحتاج إلىٰ فِراش للنوم ، وفي « عرفات » إلىٰ ظل يقيه الشمس ومخيم مؤقت ، وفي « المزدلفة » إلىٰ مجرد مرقد . كذلك ، فإن من حقه أن يجد هَدْياً صحيح البدن جيد النوْعيّة إذا كان سيشتريه في المنطقة الحرام »(١١) .

إن قضاء هذه الأساسيات التي يتوقع الحاج توفرها يعتبر أحد وجوه القيد المادي علىٰ الحج . وهناك وجه آخر يتمثل في مجرد الضغط المادي الذي يمكن للحاج أن يتحمّله . فإذا جاوز الازدحام عند المناسك حد الاحتمال فإن الحجاج إما أن يعجزوا عن الحركة أو يصيب بعضهم أذىٰ . مبدئياً يجب ألا تزيد الكثافة عن معدّل ٤ ــــ ٦ حجاج في المتر المربع ، خاصة عند الطواف والسعي ورمي الجمرات .

إن كثافة الحجاج مرتبطة بحركتهم . فإذا جاوز الازدحام الحد فإنهم لن يتمكنوا من الحركة ، وسوف يتعرضون للتضاغط الشديد أو لايذاء أنفسهم أو غيرهم . أما الكثافة المعقولة فإنها تسمح لهم بالحركة بالسرعة الطبيعية وبأن يحافظوا علىٰ ما لديهم من طاقة طبقاً لحاجتهم ، كما أنها تتناسب مع سعة منطقتي الطواف والسعي . مبدئياً ، من الصعب علىٰ أكثر من ٥٠٫٠٠٠ حاج أداء الطواف في وقت واحد ، وأكثر من ٨٠٫٠٠٠ بالنسبة للسعي . وحين تكون الكثافة عند الحد المعقول ، فإن الحجاج سيتمكّنون من دخول منطقتيْ الطواف والسعي والخروج منهما بشكل لا يستهلك طاقاتهم البدنية . ولو أننا اعتبرنا مجموع الحجاج بمثابة نهر قوي يمثل كل حاج قطرة من مائه تتحرك بيسر نحو غايتها الطبيعية ، لأعاننا هذا المثل علىٰ أن نفهم جيداً حركة الحجاج ، لكن فيضان النهر يمكن أن ينساب في هدوء ، وهو ما يعرف بـ « الانِدفاق الصَّفَحي » ، أو أن يتدفق في سرعة وتمرد . تسود النهر حالة الاندفاق الصفحي حين يفيض علىٰ مجرىٰ رملي مستو ؛ أما حين يجري علىٰ سطح صخريّ غير مستو تتخلّل مجراه العقبات ، فإن النتيجة هي السرعة والتمرّد . وإذا كان في المجرىٰ كسر حادّ وعميق فإنه يسبب حدوث شلال . وكذلك الحجاج ، إذا هُيّئ لهم أن يسيروا بسرعتهم العادية في كثافة معقولة ، كان الاندفاق الصفحي ، ولتحرك من

منسك إلىٰ آخر في فيضان هادئ . أما إذا اعترضت طريقهم العقبات ، المتمثلة في المركبات ، أو حدث تغير فجائي في المجرىٰ ، نتيجة وجود الجسور والانفاق ، أو تحركوا بسرعة زائدة نتيجة استخدام السيارات ، أو ببطء زائد نتيجة الاختناقات المرورية ، فالنتيجة هي الاضطراب والتكدس وربما سقوط مجموعات . وليس من الصعب البرهنة علىٰ صحة هذا التشابه بين حركة الحجاج وحركة النهر ، عن طريق تصوير منطقة « الطواف » في لقطات متتابعة ، أو تصوير حركتهم في منطقة « الجمرات » في فيلم ثم عرضه بالسرعة البطيئة ، كما يعيننا مثال النهر هذا علىٰ النظر الثاقب في قضية كيفية الاستفادة من محدودية إمكانيات الحاج ومن قيود بيئة الحج في وضع حل لمشكلة حركة الحجاج التي يواجهها الحج في الوقت الحاضر .

وهكذا تقوم القيود المادية والروحية للحج بوظيفتين : رسم الحدود التي يجب أن يتم في إطارها البحث عن الحلول ، ثم إعطاء المعالم والمؤشرات نحو الحل . كذلك فإنها تعيننا علىٰ صيانة الشخصية الأصيلة لبيئة الحج ، وعلىٰ التقدم لمواجهة تحديات المستقبل .

المحدّدات المستقبلية للحج :

يأتي التحدي المستقبلي لبيئة الحج في معظمه من اتجاهين : التغيرات السكانية والتغيرات التقنية .

في العالم اليوم ما يقرب من بليون مسلم[١٢] . ويتضاعف عدد المسلمين في العصر الحاضر مرة كل ربع قرن[١٣] . وليس هناك ما يحملنا علىٰ الاعتقاد بأن هذا المعدّل لن يستمر . في السنوات القليلة الماضية شهد موسم الحج ما يربو علىٰ مليونيْ مسلم . وسوف تكون هناك زيادة طبيعية نحو ٥٠,٠٠٠ حاج كل سنة في المستقبل المنظور . حتىٰ الآن يُعدّ حجاج الاتحاد السوفييتيّ بالمئات . لكن هذا سيتغير بشكل واضح ، إذ ستضطر السلطات إلىٰ الإذعان للأعداد المتزايدة من المسلمين الذين يَسُودون جنوب روسيا[١٤] . كذلك ، فإن الأقطار الشيوعية الأخرىٰ التي تضم مجموعات سكانية كبيرة من المسلمين ، مثل الصين ويوغوسلافيا ، ستجد أن المسلمين لا يتزايدون عددياً فقط ، بل يزدادون كذلك تمسكاً بدينهم . فالمتوقع إذن أن تحدث زيادة كبيرة في عدد الحجاج من الكتلة الشيوعية . وهذا يعني أنه في عام ٢٠٠٠ سيكون متوسط عدد الحجاج سنوياً ثلاثة ملايين .

ليس من الحكمة دائماً أن نتصور المستقبل علىٰ أنه مجرد امتداد للحاضر ، لأن الاتجاهات ــ بصرف النظر عن مدى قوتها ــ لا تأخذ دائماً خطاً مستقيماً . لقد رأينا أن عدد الحجاج تضاعف عشر مرات منذ الحرب العالمية الثانية . وحين نسلم بمعدلات النمو الحالية ، فمن الممكن والمعقول أن نتوقع ثلاثة ملايين حاج مع نهاية القرن ، وهذا بالطبع مالم يكن في الحسبان .

وعلىٰ كل حال ، فإن المشكلات المتعلقة بالإسكان واحتياجات الطعام والشراب ومتطلبات قضاء الحاجة وتيسيرات الانتقال ، وتأثير هذه الجموع الغفيرة علىٰ بيئة الحج ، ليست بالأمور العَصيّة علىٰ الحل كما قد يبدو للوهلة الأولىٰ . فمع التغيرات السكانية ستحدث تغيرات جوهرية في النواحي الفكرية والعلمية والتقنية تمكننا من مواجهة تحديات الحج في المستقبل .

إن مشكلات الحج تعالج ــ حسب التقليد القائم ــ بوسيلتين : أخذ كل مشكلة علىٰ حدة ثم معالجتها بمساعدة التقنيات المستوردة . وهذا المنهج ينطوي علىٰ معوِّقين أساسيين : إن المنهجية القائمة علىٰ التجزيء والاختزال لا تنظر إلىٰ الحج نظرة متكاملة كنظام حي متكامل . فترىٰ مشاكل الاسكان تحل بطريقة علىٰ حين حركة البناء في مكة تتطور بطريقة أخرىٰ . كذلك ينظر إلىٰ مشكلة حركة الحجاج علىٰ أنها تخص هندسة النقل وليست مشكلة نظام يجب أن تعالج ضمن إطار شامل . تركز المخططات العامة علىٰ المباني والطرق كما لو كانت الأهمية الروحية لبيئة الحج غير واردة . وإذا تم التوصل إلىٰ حل للمشكلات الجزئية فإنها لا توضع في موضعها من مجموعة المشكلات ككل ، كما لا تربط بالاعتبارات الدينية والثقافية والروحية . فالعملية كلها تشبه الحركة العشوائية لرجل لا يعرف الطريق يظل يمشي ويمشي لكنه لن يصل إلىٰ أي مكان(١٥) .

ندرك الآن أن المناهج الاختزالية تنطوي علىٰ نقطة ضعف جوهرية . إنها لا تستطيع حل المشكلات الناتجة عن عوامل متشابكة ، خاصة إذا كانت تلك العوامل ــ كالثقافة والاهتمامات العليا الواقعة خارج نطاق الخبرة ــ لا يمكن قياسها كمّياً . إننا الآن نكتشف أن إغراقنا في استخدام وسائلنا ومناهجنا المنصبّة علىٰ التفاصيل الكمية المعزولة عن سياقها والمتوجهة نحو المقاييس الأكثر دقة للمشكلات المجزّأة إلىٰ أصغر مدىٰ ، هذا يجعلنا ــ كما يقال ــ « نعرف أكثر فأكثر عن أشياء أصغر فأصغر » . علينا أن نرجع إلىٰ التفكير الشمولي وإلىٰ المنهج التركيبي .

أما التحدي الثاني فهو التقنية المستوردة التي أدخلت معها إلىٰ بيئة الحج مجموعة من القيم والمواضعات الثقافية الأجنبية التي تولدت عنها الإزعاجات التي سبق الحديث عنها . التقنية نشاط إنساني ، لذلك لا يمكن أن تجئ محايدة أو مجردة من القيم . إنها تتطور في مجتمعها طبقاً لاحتياجاته ومتطلباته ولما فيه من ضغوط إجتماعية وأولويات سياسية ، ويتم تصميمها لحل مشكلات محددة . خذ مثلاً علىٰ ذلك ، تقنيات البناء المعاصر ، القائمة علىٰ الحديد والزجاج والمسلح كخامات أولية لها ، قد تطورت

بتأثير الاهتمامات المادية والاجتماعية في أوربا وأمريكا[١٦] ، بهدف إقامة مدن غربية نمطية ؛ ومن غير الواقعي أن نتوقع منها أن تنتج شيئاً آخر . نحن بحاجة إلىٰ تقنيات بناء مختلفة بالكلية ، قائمة علىٰ مواصفات اجتماعية مختلفة ومعتمدة علىٰ مواد مختلفة وذلك كي تنتج لنا مدنا من نوع مختلف . إن التقنيات التي طورت من أجل إنشاء المطارات لا تصلح في المناطق المطلوب المحافظة علىٰ خصائصها ، لأنها سوف تنتهي إلىٰ شيْ شبيه بالمطارات . وعدم انفكاك التقنية عن القيم الاجتماعية والثقافية تقوم علىٰ صحته الآن براهين وتؤكده دراسات قوية بحيث أن تجاهلنا لذلك لن يكون إلا علىٰ حساب تعريض أنفسنا للخطر[١٧] .

زد علىٰ ذلك أن التقنية التي نستوردها لعلاج مشكلات بيئة الحج ، هي في العادة تقنية متأخرة مهما تصوّرنا أنها أحدثُ طرازٍ ، لأن معدّل التغير في الوقت الحاضر أصبح سريعاً إلىٰ حد أن تقنية ما ، يسبقها الزمن ، وهي لاتزال في مرحلة تطورها . وهذا التطور السريع يصيب كلا من المشكلات وطرائق النظر إليها . والطريق الوحيدة لمجاراة التقنية هي أن نخطط المستقبل . إننا نستورد « الموجة الثانية » من التقنية علىٰ حد التشبيه الذي ساقه « ألفِنْ توفّلَر » (Alvin Toffler) . وتتسم هذه التقنية بالإكثار من استخدام مصادر طاقة غير قابلة للتجديد . وهذه التقنية مرتبطة بشكل مباشر بنظام الإنتاج الجُملْي (mass production) الذي تأخذ به الحضارة الغربية . ولقد اضطلعت تقنيات الطاقة المكثفة بدور مفيد في هذه الحضارة ؛ وفي تلك البيئة استغرق الأمر عشرات السنوات كي يتحدد الطور الثاني ويبرز إلىٰ المقدمة . إن استخدام جرعة كبيرة من هذه التقنية في المجتمعات التقليدية يؤدي غالباً إلىٰ آثار جانبية . أما في بيئة تتميز بالحساسية والإهتمام بالروحانيات والأصالة الثقافية ، فإن مثل هذه التقنيات يمكن أن تؤدي إلىٰ التدمير ، وهذا هو ما يحدث في بيئة الحج .

إن هناك دلائل كثيرة جديرة بالتأمل تؤكد صحة ما قرره « توفلر » من أننا علىٰ مشارف تركيبة أخرىٰ هائلة ــ « الموجة الثالثة » ، قال : تجري وتتجمع ــ في حشد تاريخي كبير ــ كثير من قنوات التغيير العارمة لتشكّل « الموجة الثالثة » والهائلة من التغير الذي يتعاظم كل ساعة »[١٨] وسوف تتميز حضارة « الموجة الثالثة » هذه بالكثير من الخصائص الفريدة . وما يهمنا هنا هو أساسها التقنّي . يقول توفلر :

« إن حضارة « **الموجة الثالثة** » سوف تقوم علىٰ أساس تقني مختلف جداً ومنبثق من علوم الحياة والجينات والإلكترونيات وعلوم المادة بالإضافة إلىٰ عمليات الفضاء وأعماق البحار ، وإذا كانت بعض التقنيات

الجديدة تتطلب مصادر من الطاقة العالية ، فإن تقنيات « الموجة الثالثة » ستصمّم بحيث تتطلب طاقة أقل وليس أكثر ، كما أنها لن تكون خطراً علىٰ الإنسان وعلىٰ البيئة كما كانت تقنيات الماضي . ستكون أصغر حجماً وأسهل تشغيلاً ، مع العمل علىٰ التخطيط المسبق لإعادة تصنيع مخلفات صناعة ما لتصبح مواد أولية لصناعة أخرىٰ . كذلك ، ستكون المعلومات ، بما في ذلك الخيال ، أعظم المواد الخام في حضارة « الموجة الثالثة » ، وهي مادة لا تنفد أبداً . وعن طريق الخيال والمعلومات سيكون من الممكن إيجاد البدائل للكثير من المصادر الحالية القابلة للفناء(١٩) .

ويؤكد « توفلر » أن حضارة « الموجة الثالثة » سوف تعيد بناء التعليم والبحث العلمي والأولويات وأساليب الاتصال ، وذلك بفضل المعلومات ، أهم المواد الخام ، بحيث تصبح الأرض في المستقبل « **كوخا إلكترونيا** » تقوم فيه الحاسبات الآلية المصغرة (micro Computers) بتيسير حصول الفرد العادي علىٰ المعلومات وتوزيع القوة التقنية علىٰ الأفراد العاديين .

ومهما يكن لنا من تحفظات علىٰ رؤى « توفلر » هذه ، فإن تقنيات « الموجة الثالثة » ستكون محدِّداً رئيسياً في تشكيل مستقبل بيئة الحج . فمثل هذه التقنيات ستمكننا من مواجهة المشكلات الناجمة عن تزايد عدد الحجاج ، دون أن نتعدىٰ علىٰ القيود الروحية والمادية للحج . لكن تقنيات « الموجة الثالثة » المناسبة لبيئة الحج لن تولد من خلال البيئة الاجتماعية والثقافية الغربية . وإذا أمكن أن نستورد من تقنيات « الموجة الثالثة » ما نستطيع — من خلال التقييم — أن نتأكد من ملاءمته ، فلابدّ لنا علىٰ المدىٰ البعيد في المستقبل من أن نخلق ونطوّر قاعدة تقنية لـ « الموجة الثالثة » تكون ملائمة لبيئة الحج . هذا هو الحل المستقبلي الوحيد والمعقول والقابل للنمو لحل مشكلات الحج المعقدة والمتشابكة .

حلول « الموجة الثالثة » :

تبدأ الحلول المستقبلية لمشكلات الحج بأن نعترف أنه لا يمكننا العودة إلىٰ زمن الحبيب المصطفىٰ ﷺ ولا خلق الظروف والبيئة التي أدىٰ فيها « حجة الوداع » . فبعض جوانب « السنّة » يجب أن ينظر إلىٰ روحها أكثر مما ينظر إلىٰ مضمونها الواقعي . وإذا كان يتعذّر زمنياً أن نرجع إلىٰ الماضي ، فمن الممكن — ولأسباب روحية — أن نحافظ للأجيال القادمة علىٰ الخصائص الثقافية والمواقع التاريخية والبيئة الطبيعية للمناطق المقدسة في صورة حية ونامية . علاوة علىٰ ذلك ، إننا لا يمكن أن نترك أنفسنا ضحية للحاضر ، فنترك لتقنيات الموجة الثانية ، التي يعفى عليها الزمن بسرعة ، أن تحطم تقاليدنا وتاريخنا والبيئة الطبيعية لمكة . إن هذا معناه فصل

بيئة الحج عن جذورها الروحية والتاريخية . لا ريب أن المستقبل المحروم من معنىٰ التاريخ ليس مستقبلاً علىٰ الاطلاق .

إن القاعدة التقنية المستقبلية لبيئة الحج يجب أن تنمّىٰ من داخل الحدود التي تفرضها قيود الحج المادية والروحية . وفي هذا الإطار يصبح الحاج هو الوحدة الأساسية للطاقة ، وكل ما يُطوَّر من أدوات يجب أن يرتبط بالحاج ، الوحدة الأساسية ، علىٰ مستوىٰ إنسان بسيط ومباشر . كما يجب أن تعزّز هذه التقنية التوازن البيئي وتتكامل مع الطبيعة التي خلقها الله ، وأن تعزّز سمة العالمية من خلال الإعتراف بالتباين القائم بين الحجاج . إن عليها أن تهتم بإيجاد المبتكرات البسيطة ، والجميلة في نفس الوقت ، التي يسهل علىٰ الحجاج فهمها واستخدامها . وفي مجال البناء ، يجب علىٰ التقنية المطوَّرة أن تستخدم الخامات المحلية التي تنسجم مع البيئة الطبيعية . علاوة علىٰ ذلك كله ، يجب أن تعني التقنية الخاصة ببيئة الحج بتعزيز السلام حتىٰ لا يكون هناك صراع ولا قلق .

حين نعمل علىٰ بناء هذه القاعدة التقنية الخاصة ، يجب أن نستبق تقنيات « الموجة الثالثة » الجديدة التي يحتمل أن تظهر في الدول المتقدمة ، ومنها ما يمكن أن نجعله يتلاءم مع التقنيات المطورة محلياً ، وتتطلب عملية الملاءمة هذه ما يأتي :

١ ــ الوعي بما في هذه التقنيات من توجهات تتلاءم وتنسجم مع بيئة الحج .

٢ ــ الوعي بنظام القيم الملازم لهذه التقنيات .

٣ ــ إخضاعها للتقييم بحيث نتأكد أنها لن تعتدي علىٰ القيود الخاصة بالحج ، وذلك بالبحث الدقيق عما يمكن أن يترتب علىٰ تطبيقها من آثار غير مرغوبة ، قوية كانت أو ضعيفة .

٤ ــ المراقبة والضبط الدائمين لها بعد إدخالها في بيئة الحج .

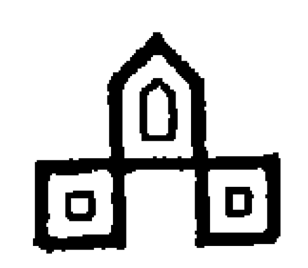
علىٰ هذا النحو يمكن أن نقوم بفحص بعض التقنيات المعاصرة التي اعتبرها « توفلر » تنتمي إلىٰ « الموجة الثالثة ». مثلاً ، هو يرىٰ أن الحاسبات الآلية المصغرة هي إحدىٰ التقنيات الرئيسية في المستقبل . الحجاج في حاجة إلىٰ كم هائل من المعلومات تتعلق بالأمور الدينية ، والارشادات والحصول علىٰ المطالب الأساسية وغير ذلك من الموضوعات ، فهل من الممكن تطوير نظام للمعلومات يكفل توفير ما يحتاجه الحجاج من معلومات وتوصيلها إليهم بلغاتهم ، بل توصيلها إلىٰ الأميين منهم وبشكل ميسر يستطيع جميع الحجاج الوصول إليه واستخدامه ؟ وإلىٰ أي مدىٰ سيكون في هذا النظام تعدّ علىٰ القيود الروحية والمادية للحج ؟ وما مدىٰ إمكانية دمجه ضمن بيئة الحج ؟ وما هي الآثار الجانبية المترتبة علىٰ الأخذ به ؟ إننا بحاجة ماسة إلىٰ الاهتمام بكل هذه المسائل وكذلك

بتقنيات وحدات التشغيل الحديثة المصغرة (modern microprocessors) .

في الحج ـــ في الوقت الحاضر ـــ تهدر كل لحوم الهَدْى تقريبا : إما أن تترك لتتعفن ، أو تدفن في حفر ضخمة أو تلقىٰ في محرقة ، وهذا حطٌ من قدر هذا النسك المقدس . المصانع التقليدية مصممة علىٰ أساس الإنتاج الجُمْلي المستمر طول العام . فهل من الممكن تصميم مصانع « الموجة الثالثة » علىٰ أساس أن تعمل خلال موسم الحج فقط ، بقليل من الطاقة وقلة من العمال ، مع تقليل نسبة المهدر من كل ذبيحة ، ثم تقوم بحفظ اللحوم ومنتجات الأطراف إلىٰ حين توزيعها علىٰ المحتاجين ؟ هل يمكن تطوير الخيمة التقليدية التي لا تزال ـــ وإن عفىٰ عليها الزمن ـــ ذات نفع عظيم في « منىٰ » و « المزدلفة » و « عرفات » ؟ هل يمكن تصميم خيمة خاصة بالحج تكفل للحاج حماية أفضل من حر الظهيرة وبرد الصحراء في الليل ، وتكون سهلة التركيب والفكّ ، خفيفة الوزن ليسهل علىٰ الحاج الراجل حملها ؟ هذه الأمور ، وغيرها كثير لا يحصىٰ ، تقف في انتظار الدراسة والبحث الجاد ضمن إطار تقنيات « الموجة الثالثة » .

الحج نموذج مصغر للعالم الإسلامي . ومكة المكرمة وبيئتها التي يؤدي فيها الحج هو بؤرة الاهتمام الأولىٰ للأمة الإسلامية في العالم. ومن هنا، فإن مشكلات مكة والحج مشكلات مركزية تهم المسلمين في هذا العصر، وحلها أمر يهم كل مسلم، لأنه يتعلق بوحدة الأمة واستمرارها ثقافيا. وفي مثل هذه الملابسات يمكن أن تؤدي الحلول المتسرعة إلىٰ كارثة. ومستقبل الحج يرتبط بمستقبل الأمة ارتباطا جوهريا.

وفي ظل هذه الظروف يجب أن نبحث لمشكلات الحج والمنطقة المقدسة عن حلول مستقبلية طويلة المدىٰ ترىٰ الحج علىٰ أساس أنه نظام متكامل مترابط الأجزاء والمكونات ترابطاً عضوياً ، وتلتزم بإطار القيود الروحية والمادية التي يفرضها ، مع اعتبار الحاج الفرد هو الوحدة الأساسية التي تقوم عليها العملية كلها . وأخيراً ، يجب أن يتم تنفيذ هذه الحلول من خلال تصور أسس تقنية خاصة ببيئة الحج والعمل علىٰ أن يكون التنفيذ بمستوىٰ تقنية « الموجة الثالثة » . إن الحلول المصممة علىٰ هذا المستوىٰ من التقنية هي التي يمكن أن تواجه احتياجات الحج المعاصر التي تزداد تعقداً باستمرار ، كما تواجه تحديات المستقبل .



REFERENCES

(1) For a profound account of the spiritual significance of Hajj, see Ahmad Kamal, The Sacred Journey, Allen and Unwin, London, 1961. See also M. Valiuddin, «The Secrets of Hajj (Pilgrimage)», Islam and the Modern Age, 2 (4), pp. 42 - 70, and Abul Hasan Ali Nadwi, «The Spirit of Hajj», Journal of the World Muslim League, 1 (4) (January 1974).

(2) See Eshraf Edib, «The Universality of the Institution of Hajj - the Pilgrimage to Mecca», Muslim Digest, 18 (7), pp. 2 - 9, (February 1968).

(3) M. H. Haykal, The Life of Muhammad, translated by Ismail Raji al Faruqi, American Trust Publications, Indianapolis, 1976, p. 484.

(4) Ibid., pp. 487 - 88.

(5) This model was first reported in the present writer's article, «The Spiritual and Physical Dimenisions of Hajj» in Z. Sardar and M.A. Zaki Badawi, Hajj Studies, Croom Helm, London, 1979, pp. 27 - 38.

(6) The literature monitoring this change is considerable; most of it produced by the Hajj Research Center. See Ziauddin Sardar, «The Hajj: A Select Bibliography,» Muslim World Book Review, 3 (1), pp. 57 - 66 (1982).

(7) Z. Sardar. «The Spiritual and Physical Dimenisions of Hajj», Hajj Studies, pp. 27 - 38.

(8) The Hajj Research Center was started in 1975 by Sami Angawi at the King Abdul Aziz University in Jeddah. It moved to Umm al- Qura University in Mecca in 1983.

(9) The exposition of the concept of «simplicity and ecological harmony» is taken from Gulzar Haider, «Habitat and Values in Islam: A Concept Framework of an Islamic City» in The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West, edited by Ziauddin Sardar, University of Manchester Press, Manchester, 1984.

(10) For an understanding of the importance of Mecca to Muslims and its role in Islamic history, see Muhammad b. 'Abdullah al - Azraqi, Akhbaru Makkah, 2nd ed. Mecca, 1933 - 38; M.T.K. al-Makky, Authentic History of Mecca and Holy House of God, al-Mahdah Library, Mecca, 2 vols, 2 vols., 1965; and F. al -Siba'i, Ta'rikhu Makkah, 2nd ed. Cario 1960 - 62.

(11) Bodo Rasch, The Tent Cities of the Hajj, IL 29, University of Stutgart, Stuttgart, 1980, P. 160.

(12) The Muslim population of the world is a hotly disputed figure. Most estimates ignore the Muslims of India, Soviet Union, China, Eastern Europe and Muslim minorities in the West.This figure takes the Muslims minorities into account and is from The World Muslim Gazeteer, Karachi, 1979.

(13) Marvin Cetron and Thomas O'Toole, Encounters with the Future: A Forecast of Life into the 21st Century, McGraw-Hill, New York, 1982, p. 168. Cetron and O'Toole faithfully reproduce the figure of 450 million for the Muslim population of the world.this figure has been quoted by several Western writers since early 1950s! They estimate that by the year 2000 there will be a billion Muslims; and Muslims performing the Hajj will continue to increase by 100.000 every year.

(14) Ibid., p. 298.

(15) Reductive methodologies have been the cornerstone of a host of master plan studies done by various consultants. For example, The Hajj Special Action Area Study, 1972, and Special Action Area Study - Holy Area of Muna, Aziziah and al Adl, 1975, both by Robert Mathew, Johnson, Marshall and partners, suffer from this and have aggravated the situation rather than imporoving it.

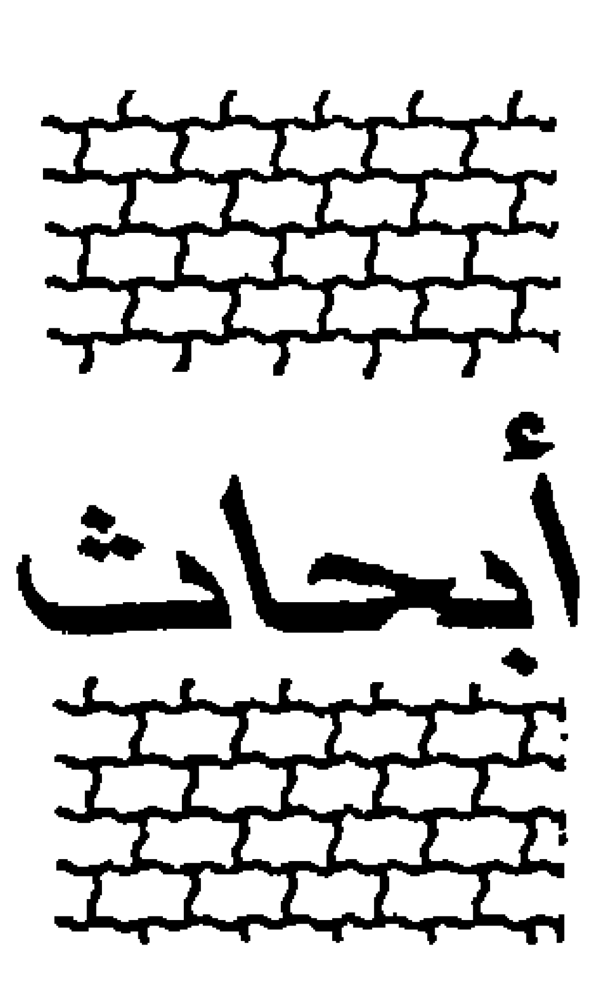
(16) See Alison Ravetz, Remaking Cities, Croom Helm, London, 1980; T. L. Blair, The Poverty of Planning: Crisis in the Urbon Environment, Macdonald, London, 1973; and the devastating criticism of Jane Jacobs, The Death and Life of Great American Cities, Random House, New York, 1961.

(17) The fifteen articles in Science, Technology and Society: A Cross-Disciplinary Perspective, edited by Ina-Spiegal-Rosing and Derek D. Solla Price, Sage, London, 1979, examine the social and cultural bias of science and technology from different angles; each article gives an extensive bibliography. See also J.R. Ravetz, Scientific Knowledge and Its Social Problems, Oxford University Press, Oxford, 1971.

(18) Alvin Toffler, The Third Wave, Bantam Books, New York, 1980, p. 349.

(19) Ibid., p. 351





نحو أسلمة علم النفس

د. محمد رفقي عيسىٰ
جامعة الكويت

مقدمة:

عندما بدأ العالم يفيق من نشوة الإنتصارات المادية والإنجازات التقنية بدا له عياناً أن الإنسان — محور كل هذه الإنتصارات، ومصدر هذه الإنجازات وغايتها — قد تدنىٰ وتصدّع. وأنه كلما تصورنا أننا إرتقينا علىٰ سلم الحضارة، وأننا نقترب بسرعة مذهلة تجاه تحقيق حياة أفضل؛ زدنا يقيناً بأن هذا التصور قائم في حقيقته علىٰ إحساس زائف، وأن ما نسعىٰ إليه من سعادة، أو حتىٰ أمن وطمأنينة، يتفلت من بين أصابعنا خيطاً إثر خيط، وتنفلت عرىٰ الحياة عروة عروة، وجاءت الدراسات تترى تشير إلىٰ أن بناء الإنسان قد تصدع، وأن ما تحققه من إنجازات مادية هدفها إسعاده، قد تحولت بين يديه إلىٰ مصادر دمار تفتك به. وبدا الكثير من علمائه وهم يعيشون معاناة الإنتصار، ورؤية النهاية، وإرتقاب السقوط الأكبر لبطل المأساة. واتجه بعضهم — يحدوهم عدم الثقة فيه — إلىٰ استبداله، وإختراع آلات تحل محله، واستقرت في ذهن البعض الآخر ضرورة التغيير، وكانت تلك من نصيب علماء التربية، فبدأوا محاولات مستميتة لرأب الصدع الكائن في بناء الفرد والمجتمع، وتعاقبت النظريات وأُشتقت الوسائل والنُهج لتحقيق الإرتقاء بالإنسان، وبدوا في سباق مستعر لوضع الأصول والضوابط، وتحديد الغايات والوسائل، واستبدال ما هو أفضل وأرقىٰ من مناهج وأساليب، بما هو سائد.

إلا أن نجاح هؤلاء العلماء في إزالة هذا التصدع رهن بتبين أسبابه والتعرف علىٰ نقاط بدايته في البناء التربوي، وليس بمجرد التعرف علىٰ آثاره، ومحاولة علاج أعراضه التي نعاني منها. فتلك أمور ــ رغم أهميتها ــ لا ترقىٰ إلىٰ أهمية إدراك الأسباب من ورائها، وتحديدها، والتعامل معها، حتىٰ تتحقق الجدوىٰ مما يُبذل من جهد، ومما يزيد هذه الأهمية وضوحاً تشعب آثار التصدع لتشمل جوانب الحياة الفردية والمجتمعية، وضياع النموذج القدوة للفرد والمجتمع. وليس هذا بناتج في أساسه مما حققه العقل البشري من تقدم علمي تقني، أو من تعاظم في قدراته، كما قد يبدو من المقدمة التي أوردناها، فذلك أمر مطلوب منه، وقد خلقه الله سبحانه مهيأً للقيام به؛ وإنما مردّه إلىٰ الإستغراق في الجانب المادي، وانصرافه عن الجانب الروحي، فأخل بتوازنه، وأخلد إلىٰ الأرض وأخضع نفسه لقوانين المادة، وهي مسخرة له، واستغنىٰ بعقله عمن خلقه، وجعل العقل له نعمة. ومن ثم فإن إعادة التوازن لا تعني بالضرورة إنقاص الكفة الراجحة، وإنما تعني إثراء الكفة المرجوحة. وعلىٰ هذا كانت العناية بالجانب الروحي صرخة حياة، ومطلب إنقاذ. ونشط البحث حول الأبعاد المعيارية في الدين والأخلاق، لكي يستقيم الواقع وتذهب أسباب التصدع وتنتفي آثاره.

★ ★ ★

الوضع الراهن:

وقد ظهرت آثار هذا التصدع في المجتمعات الإسلامية بصورة أكثر وضوحاً، وأشد وقعاً، لسببين رئيسين: أولهما أن النموذج الفكري الغربي كان يشكّل النموذج الأمثل في نظر الكثير من علمائها؛ وتقليده يعتبر مطمحاً يجد فيه غالبيتهم ضالته، فزاد ذلك من الإحساس بالخيبة، وثانيهما أن النموذج الفكري الغربي لم يدخل هذه المجتمعات علىٰ فراغ، وإنما دخلها ولديها شخصية حضارية متميزة، فخلق ثنائية فكرية ساهمت في تزايد الإحساس بآثار هذا التصدع، بل وفي إحداث تصدع مضاعف.

ومع الإحساس المتزايد بالمعاناة من فقدان المنهج، تباينت ردود الفعل في التعامل مع هذه الأوضاع، ويمكن أن نضع ردود الفعل هذه في ثلاثة توجهات رئيسة: توجه يرىٰ بأن محتوىٰ هذا الفكر الغربي ومباحثه أمر لم تعرفه الشريعة الإسلامية، ولم يكن من بين مصفوفة العلوم التي بحث فيها السلف؛ ومن ثم فهي بدعة ينسحب عليها حكم الضلالة، أو أنها علىٰ أقل تقدير ترف فكري لا يجب أن نشغل بالنا به، أو نضيع جهدنا فيه، بينما اتجه أصحاب التوجه الثاني في فورة عاطفية إلىٰ محاولة إثبات السبق للإسلام في هذه الأمور، وأن القرآن قد جاء بهذه النظريات من قبل، وأن الرسول ﷺ قد قال بما قال به الباحثون الغربيون، وطفقوا يأتون بالنصوص والأمثلة التي تدعم هذا التوجه.

وكلا التوجهين ــ في رأي الباحث ــ قد جانبهما الصواب، فالأول قد بُني علىٰ مفهوم ضيق للإسلام، قصره علىٰ جوانب دون أخرىٰ أو عصور دون تاليتها، وهو ما يناقض مبدأين أساسيين، هما شمولية المنهج الإسلامي وخاتميته التي تبنىٰ عليهما صلاحيته لكل جيل قادم حتىٰ يرث الله الأرض ومن عليها، وأدىٰ إلىٰ ترك الباب مفتوحاً علىٰ مصراعيه للنظريات الغربية ــ التي قد تناقض أسسها الأسس الإسلامية ــ أن تسيطر علىٰ المناخ الفكري وتراث البحث في كثير من المجالات الإنسانية، وتحوّل إجحافه إلىٰ إقرار ضمني بالنقص. أما التوجه الثاني فقد تحوّل يلهث وراء كل نظرية جديدة تظهر في الغرب، يتعرف عليها، ويدرسها، ويحاول جهده في البحث عن نصوص وأدلة من الكتاب والسنة، إما تأييداً لها أو لإثبات أن الشريعة الإسلامية قد أتت بها من قبل. واستغرق في شرح الفكر الغربي، ولم يتبق له من الجهد والوقت وصفاء الرؤية ما يكفل له أن يكون صاحب فكر متميز.

أما التوجه الثالث فكان علمانياً عازلاً للدين، يعرض المذاهب الغربية كما هي، ويتتبعها ويشيد بها، ويفرض أتباعه علىٰ أنفسهم إغفال الإسلام وتراثه، وأصبحوا مبهورين بما حققه الغرب من إنجازات مادية وتقدم تقني مذهل، وشل هذا الابهار قدرتهم علىٰ التفكير وقنعوا بالتبعية فظلوا شرّاحاً للفكر، ولم يصنعوا أي فكر، وكان أثرهم مدمراً في بناء الإنسان في مجتمعاتنا، حيث أن ما أوجدوه من إحساس بالنقص، وتصديق بالعجز قد إنسحب إلىٰ الذات ثم إلىٰ العقيدة نفسها، مدعوماً بالجهل الذي نعاني منه فيها. ورغم أن هذه الرؤية ليست حيادية بالمعنىٰ المطلق للحياد، بل ولا تشابه حتىٰ رؤية غير المسلمين للمنظور الإسلامي، إلا أن مفهوم الحياد في معالجة هذه الأمور ــ أدنىٰ ما يقال عنه أنه غير مقبول. فرغم أن الله سبحانه قد سمىٰ ملة الكفر ديناً إلّا أنه قد قضىٰ بعدم قبول أي دين غير الإسلام.

ورغم إحتمالات حسن النية لدىٰ أصحاب هذه التوجهات إلا أن مردودها قد ظهر في إنعدام الثقة في أي منها، وسيادة نوع من الإستخفاف بما تقدمه من نماذج، والإقتصار علىٰ الاقتناع بالمظاهر الخارجية، والأهداف العرضية دون البحث في الجوهر أو الغايات الكبرى، وإستقر في الأذهان نوع من القناعة بما عرفوه من النموذج الغربي والاكتفاء بما أمكن من مزاياه الظاهرة، وغض النظر عن مشكلاته الجوهرية. وساد تيار التغريب نتيجة ما أثارته تلك الأوضاع السلبية من شكوك في هويتنا الإسلامية، وإفتتان بالصيغة الغربية، وكانت النتيجة «مسخاً ثقافياً» لا يناسب ما ارتضاه الله لنا ولا حتىٰ ما ارتضيناه لأنفسنا حين الإختيار.

ووسط هذا المناخ ظهر إتجاه ينادي بالأخذ بالمبادى الصحيحة وإشتقاق الأسس

الشرعية، والاستفادة مما توصل إليه علماء الغرب من نتائج مادية تساهم في عمار الأرض، وقيام الإنسان بوظيفته المرتضاة له ديناً، وتوجيه هذه النتائج في سبيل تحقيق الغاية من هذا الوجود، تحت إسم « أسلمة المعرفة ». ولم يقف هذا الإتجاه عند حد «المناداة» وإنما تخطى ذلك إلىٰ تصور المبادئ العامة وخطة العمل. بل وانتقل من حيز التوصيات إلىٰ نطاق التنفيذ مما يعطي مزيداً من الأمل لكل المحاولات الفردية ويدعوها إلىٰ التجمع في نسق جماعي يحقق الشمول والتكامل. كما هيأ فرصة مثالية للقضاء علىٰ الثنائية الفكرية في المجتمعات الإسلامية، وإلىٰ التعرف علىٰ الأسس السليمة لبناء منهج يجمع بين المعرفة الأصيلة بالإسلام والبحث في مكونات هذا الكون لتحقيق وظيفة الوجود وهدفه من إعمار للأرض والفوز برضاء الله سبحانه.

المشكلة:

ولكن ستظل المشكلة قائمة حول أمرين أساسيين هما: الإستمرارية، والجدوىٰ. ويمكن صياغتهما في التساؤلات التالية:

أ) هل يكون هذا الإتجاه فورة تنتهي بفقاعات مهما تعاظم حجمها فهي واهنة واهية، نعود بعدها إلىٰ الإقرار بعجزنا عن الإشتقاق من المصادر، ونعود إلىٰ النظريات الغربية نشتق منها ثم نلقي باللوم عليها حين تفشل؟

ب) هل يتمكن أصحاب هذا التوجه من وضع الأسس الثابتة التي تحقق الرسوخ والنماء للبناء التربوي السليم، حتىٰ يقنعوا غيرهم بجدوىٰ الانخراط معهم وسلامة نموذجهم التربوي؟

ج) هل يمكن أن نقيم النماذج المستقاة من شرعة الإسلام في إطار الثوابت التي حددها الله، ومجالات الحركة التي شرعها. علىٰ أن تكون هذه النماذج قابلة للتطبيق، تحوي الردود الشافية لما يجابهه الفرد والأمة من مشكلات، ولا تقتصر علىٰ مجرد إعادة تشكيل النماذج السائدة أو إعادة تنظيمها، وإنما تمتد إلىٰ تجديد البناء والنسيج؟

ضوابط العمل:

ونخلص مما سبق بيانه وما تبدى من تساؤلات حول هذا الجهد في ترشيد المسيرة التربوية وتقديم النموذج الأمثل إلىٰ تحديد بعض الضوابط التي يجب أن يأخذ بها القائمون بهذا الجهد وهي :

١ ــ إن عملية التحول إلىٰ الصراط المستقيم تحتاج إلىٰ وعي وجهد ومجاهدة قد يكون مجرد تصورها مانعاً عند الكثيرين من التحرك تجاهها؛ أضف إلىٰ ذلك أن مشقة الطريق ووعورته والتهديدات التي تكتنفه، قد توسوس لنا بالتردد وعدم الإقدام، ولكننا لا نحتاج إلا إلىٰ قليل من التدبر والتفكير من أجل أن نتبين عظم الغاية وشرف التكليف

اللذين تتضمنهما الهجرة إلىٰ الله والإلتزام بمنهاجه وإحتساب ثواب ذلك.

٢ ــ إن الأمر سيتطلب العودة بعلوم الشريعة من علوم يدرسها الراغبون نظرياً ويدرّسها من أراد، إلىٰ علوم تدرّس لكي تطبق، وتدرس لكي تنفذ، وتخرج عن نطاق الحدود الضيقة التي قيدوها بها، فيُشربها الباحثون، فتأتي أبحاثهم متحررة من كل تبعية مرضية، وتزيل الفصام الفكري بين المسلمين والإسلام، ولا يعني هذا الأمر الإستبدال، وإنما يعني التلاحم والتلاقح بين علماء التراث الإسلامي والمتخصصين في العلوم الأخرىٰ، حتىٰ نعيد للدين مفهوم الحياة. فينبغي «أن يكون المتخصصون في كل مجال علىٰ قدر معقول من الثقافة الإسلامية حتىٰ يستطيعوا إبداع البدائل الإسلامية، أو تعديل ما يتبنونه من نظم وفق المبادئ الإسلامية، وإلا كانوا عاجزين تماماً عن هذا أو ذاك» (سيد دسوقي حسن، محمود سفر، ١٩٨١: ٣٢/٣٣) فبذلك نفرق بين ما نريد نحن الآن بالدين وما يريده الدين لنا. فنحن نتعامل الآن مع التعاليم الدينية وكأنها مجموعة من الأعراف أو العادات الإجتماعية أبينا ألا نرتفع بها عن مستوى الإختيار العرقي، بل وعلىٰ هذا المستوىٰ يشاركها تصورات أفراد أسلمنا لهم القياد، أو اتجاهات إتبعناها هوىً، وقد أراد الله لنا بهذا الدين أن يكون منهاج حياة، وشريعة حكم، نأخذه عن إقتناع وحب بموجب ميثاق الإيمان الذي أخذه علينا.

٣ ــ أن نبدأ بإرساء الأسس ورفع القواعد. وكلما أشتُقت هذه الأسس من أصول يقينية، كانت حاكمة ثابتة، تكفل عدم اضطراب القواعد، ومن ثم الثقة في رسوخ البناء وسلامته. وهكذا يتبين لنا ضرورة تقييم ودراسة معالم تراثنا الفكري وأصول بنائنا التربوي في ضوء الأصول اليقينية التي جاء بها الإسلام شرعة من خلق لمن خُلق.

٤ ــ إن اكتشافنا للحجب الكثيفة التي تواجدت بين الإنسان والإيمان والتي نتجت عن الإعتماد الكلي علىٰ المنهج التجريبي الحسي في العلوم الإنسانية ثم عقم الإرتداد إلىٰ الأيديولوجيات اليونانية العقلانية يجب ألا ينسينا أن الإيمان قد يقوم ــ بل ويتأكد ــ علىٰ أسس عقلية، وأن هذه الأسس قائمة بدورها علىٰ الإعتماد علىٰ القدرات الإنسانية من فكر وحس، ومن ثم فإن الأصول الثابتة الواردة في الوحي لا تمنع الإعتماد علىٰ المناهج المختلفة، تجريبية أو عقلانية، وإنما تقف هذه الأصول مهيمنة علىٰ منابع البحث وتحديد مساره، وتمده بالإجابات علىٰ ما يعن له من تساؤلات.

٥ ــ إن العملية التي نقوم بها من بناء النماذج في العلوم التربوية لا تبدأ من فراغ وإنما من أصول كائنة وأن ما نلجأ إليه من إشتقاق للأسس يأتي من نبع صاف يضمن لكل قوم مشربهم ولكنهم يتحدون جميعاً في المصدر،

وهكذا يؤدي التبحر في بناء النماذج والتعمق في إشتقاق الأسس إلىٰ مزيد من الإلتقاء في المصدر ويضمن وحدة المعرفة ولا يجب أن يؤدي إلىٰ إنفصال جوانبها.

٦ ـــ إن المبادئ والأفكار التي تنشأ في مجتمعات غير إسلامية لا تكون صالحة بالضرورة لمجتمعاتنا الإسلامية، ولكن معكوس هذه القضية لا ينطبق عليه نفس الحكم.. أي أن المبادئ والأفكار المبنية علىٰ الفكر الإسلامي الصحيح تعتبر صالحة لكل المجتمعات في كل زمان وأي مكان، علىٰ أساس أنها ليست فكراً إنسانياً يحتمل الصواب والخطأ، أو أنها بنيت علىٰ إعتبارات محلية محدودة، وإنما جاءت من خالق الخلق لكافة الخلق، صوابها يقينيّ، ونفعها للخلق دون الخالق. ولا يستلزم الإقتناع بمثل هذا الأمر تواجد الإيمان والتسليم بأساسه فقد يكون الإقتناع بمحتواه مؤدياً للإيمان بمصدره. ومن هذا المنطلق كان التحدي قائماً ودائماً منذ نزول الوحي وأبداً حتىٰ يرث الله الأرض ومن عليها،أن يجدوا في هذه الشرعة الباطل أو أن يأتوا بمثلها، ولولا أن كانت كاملة لما كانت خاتمة.

٧ ـــ إن إقتناعنا الكامل بشمولية الإسلام وكفاية مصدريْه الأساسيين ـــ الكتاب والسنة ـــ لا يعني الرفض لما حققه العالم غير الإسلامي في غيبة الإنطلاقة الإسلامية، بل نحن مطالبون باستيعاب هذه الإنجازات، وإخضاعها لنوع من الهيمنة المعيارية التي نستقيها من المصدرين السابقين، فنضئ أرجاءها بنور الإسلام الحق، ونعطيها الفعالية الموجهة إلىٰ غاية الإنسان: سعادة في الدنيا، ونعيم مقيم في الآخرة. فالحكمة ضالة المؤمن، ونحن مطالبون بالسعي إليها. والمصادر تحوي كل الأسس والمبادئ التي تعيننا علىٰ رفع القواعد وإقامة البناء، ولكن البناء ذاته وظيفتنا، وعلينا أن نبتغي في قيامه كل وسيلة لا تنحرف أو تناقض تلك الأسس.

٨ ـــ لا يمكن أن نعتمد علىٰ من يدْعون بفلاسفة الإسلام في الكشف عن العبقرية الإسلامية في وضعها التراث المنهجي. وإنما يجب أن نلجأ إلىٰ كتب الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، حتىٰ لا نتقيد بما قيد به هؤلاء الفلاسفة أنفسهم من الدوران في الإطار العام للفكر اليوناني، (دي بور ١٩٣٨ ـــ علىٰ سامي النشار ١٩٦٥).

٩ ـــ لا يجوز أن نقيد أنفسنا داخل حدود النقد السلبي. أو في نطاق الفكر النظري، بل ينبغي أن نتخطىٰ هذه الحدود، وذلك النطاق، إلىٰ بناء منهج واضح يجمع معه التطبيق العملي، فلم يأت الإسلام بفلسفة نظرية أو رؤية تقديرية خيالية، وإنما إيمان وعلم وعمل؛ تقودنا فيه قدرة بشرية موحىٰ إليها.

١٠ ـــ إذا تحددت غاية الوجود في تحقيق السعادة والرضا للإنسان، فإن تحديد وسيلة هذه الغاية بالنسبة له، يعتمد علىٰ المعرفة

والإحساس اللذين يشكل السلوك الإنساني الدلالة عليهما، كما تشكل الإرادة الإنسانية مساره. وهكذا جمعت وظيفية الوجود المعرفة والإحساس والسلوك والإرادة، ومن خلالها يمكننا تحديد جوانب مختلفة تشكل مجالات البحث والدراسة، وأهداف كل منها، كما يمكننا إكتشاف الصبغة العلمية الإنسانية التي تجمعها سواء كانت في مجال العلوم أو في مجال الآداب، وهو ما يشار إليه بالمقاربة القائمة علىٰ تعدد المناحي وتشابكها interdisciplinary approach ويظهر من خلالها التشابك الإعتمادي بين كافة العلوم، من طب أو جغرافيا أو علم نفس أو رياضيات. ومن خلال هذا المنظور ستكون رؤيتنا في مجال علم النفس.

مسار العمل:

هناك بعدان أساسيان يحددان مسار العمل في هذا الاتجاه:

البعد الأول: هو تقييم الواقع لمعرفة الصالح والطالح معرفة شاملة في نطاق المعايير الثابتة التي أشرنا إليها.

البعد الثاني: هو إقامة النماذج السليمة، وقد تكون هذه النماذج فرعية جزئية وقد تكون كلية شمولية، وهي في كلتا الحالتين متحدة في الأصول والوسائل والغايات.

والنظرة الفاحصة لهذين البُعدين ترينا إتحادهما، فنحن حين نقوم بتقييم الواقع يتضح لنا النموذج السليم، وحين نقوم ببناء النموذج السليم، نقوم بتقييم الواقع، ويجب أن نضع في إعتبارنا أن ذلك التقييم أو تلك النماذج البديلة ليست هي الإسلام، وإنما محاولات إسلامية كنوع من المجاهدة في الله حتىٰ يهدينا إلىٰ سبيله، وهذه المحاولات سوف تؤدي بإذنه إلىٰ تكوين مجموعة من الأبنية الفكرية والتطبيقية وتؤدي في النهاية إلىٰ صيغة إسلامية ووعاء رحب تصب فيه كل الطاقات التي يحدوها الإخلاص في الله والثقة في نصره، وينبثق من هذا التجمع الرؤية الإسلامية الكلية، سواء في هذا الجيل أو الذي يليه، بمعنىٰ أن تكون هذه المباحث نواة أولية للتجميع، تبرز منها الرؤية المتكاملة.

أسلمة علم النفس:

إذا ما اتفقنا علىٰ أن موضوع كل علم هو المسائل التي يختص بالبحث فيها، وتميزه عن غيره من العلوم، فإن المسائل التي يختص بها علم النفس يمكن تحديدها علىٰ هيئة مباحث يتم في إطارها تحقيق البعدين اللذين يحددان مسار العمل، وقد تكون هذه المباحث عامة، مثل علم النفس التعليمي وعلم النفس الاجتماعي وعلم نفس النمو.. وقد تكون خاصة عندما تقتصر علىٰ موضوع معين مثل الواقعية أو العلاقات الأسرية.. وهي كما أشرنا سابقاً لا تخرج عن نطاق المسلّمات التي تنبثق منها الرؤية المطلوبة. فهي تتشعب في توحد وتتفرق في تآزر.

مبحث علم نفس النمو (رؤية عامة)

إن أي دراسة لعلم نفس النمو بصفة عامة وجوانبه المختلفة بصفة خاصة، يجب أن تؤدي إلىٰ إيجاد رؤية شاملة يمكنها:

أ) إحتواء القدر المتاح من الأفكار والمعلومات.

ب) إعطاء فروض قائمة علىٰ المتيسر من البيانات وإيجاد التفسيرات المناسبة لها.

ج) تخطّي ما هو معروف وقائم في الماضي أو الحاضر، بتوليد أساليب ومجالات بحث ودلالات تفسيرية مستقبلية.

ومن أجل تحقيق مثل هذه الرؤية علىٰ أسس سليمة يجب علينا أن نحدد:

١ ـــ المصادر التي تعتمد عليها في بناء هذه الرؤية.

٢ ـــ المسلّمات الأساسية التي ترتكز عليه.

٣ ـــ المفاهيم والمصطلحات التي تستخدمها ودلالتها.

٤ ـــ مناهج البحث ومجالاته ووسائله وغاياته.

المصادر:

إن طبيعة الإنسان المعقدة من جسم وروح وعقل وإرادة ـــ تحكم مكوناتها علاقات متداخلة وحاجات ورغبات متباينة تحتاج إلىٰ التوازن الدقيق لكي يغيب فيه تعارض هذه الحاجات وتلك الرغبات، وتستقيم من خلاله العلاقات بينها. هذه الطبيعة تحتم أن يكون لما يتصل به من علوم جانبية أساسان: الجانب المعياري والجانب الواقعي. ولا تستقيم أية رؤية دون وضع هذين الجانبين في الأساس، ولا يمكن لأحد من البشر مهما عظم قدره أو تعاظمت قدرته أن يضع المعيار الصحيح الكامل الذي يحيط بطبيعة الإنسان، بل إن محاولة تحقيق مثل هذا الهدف يعتبر عبثاً. ومن ثم وجب التسليم بأن المصدر الأسمىٰ والمهيمن للجانب المعياري هو **الوحي**، فهو وحده الذي يتوجه إلىٰ النفس كلها مقدماً لها الزاد المتكامل، منهج من خلق لمن خُلق. ولما كان الجانب الواقعي مرتبطاً بقدرات الإنسان الحسية المتمثلة في العقل والحس، كانت الأصول الفلسفية بمفهومها الصحيح من الحكمة ونتائج الأبحاث والدراسات التجريبية وغير التجريبية، والتي نتوصل إليها في إطار هيمنة المعيار الشرعي، منبعاً لإطمئنان القلب وتثبيت الفؤاد تجاه ما نتوصل إليه منها.

وهكذا تكون المصادر التي نلجأ إليها في ترسم هذه الرؤية هي:

١) الوحي.

٢) الحكمة (الفلسفة).

٣) نتائج الأبحاث.

أولاً: الوحي: يتمثل الوحي في ما أوحىٰ الله إلىٰ عباده من الرسل والأنبياء. والقرآن الكريم يشكّل الكتاب الجامع المصدق لما جاء في غيره من الكتب السماوية ومهيمناً عليها، والذي أُنزل بالحق وبالحق نزل، ولم يتعرض لما تعرضت له الكتب السابقة من تحريف أو إقتصار علىٰ قوم دون غيرهم.

وهناك أيضاً الأحاديث الصحيحة التي وردت عن النبي ﷺ علىٰ أساس أنه ﷺ لم يكن ينطق عن الهوىٰ وأن الله يعلم أين يضع رسالته. ثم تأتي بعد ذلك — وإن لم تكن لتقترب من المستوى السابق — تفسيرات الصحابة والفقهاء وما توصلوا إليه، وهيٰ إما أن تكون تفسيراً للوحي قائماً علىٰ المعايشة والإتقان لعلم الأصول فيندرج تحت هذا البند، أو أنها إجتهاد لا ينفك عن تلك الأصول، فتأتي تحت البند الذي يليه (الحكمة). ولجوؤنا إلىٰ تفسيرات الصحابة والفقهاء لنصوص الوحي والسنة تابع من أن تفسيرهما يلزمه قدرات خاصة وعلم بالناسخ والمنسوخ وأسباب التنزيل وتأصيل الحديث، ولا ينقص هذا من صدقهما أو دلالتهما فذلك أمر لا يرقىٰ إليه الشك سواء عند المسلمين أو غير المسلمين، (Muir, 1923 - 28).

ثانياً: الحكمة: إن الربط بين الحكمة والفلسفة أمر أساسي، فكلمة الفلسفة في مضمونها الأصلي مكونة من كلمتين يشيران في معناهما إلىٰ «حب الحكمة» philo Sophia ومن هنا وجب الرجوع إلىٰ أساس المصطلح لأن التفاعل مع هذا المصطلح عبر العصور التاريخية للفكر الإنساني قد حاد به عن الطريق السليم فاكتسب مضامين مختلفة ومخالفة أوصلت الكثيرين إلىٰ الخروج عن هذا التعريف الأصلي إلىٰ تعريفات أخرىٰ ربما تكون مناقضة. وبادئ ذي بدء يجب أن نذكّر بأن الفلسفة بمفهومها الأصلي وبعدها عن التدخل في الأصول الدينية علىٰ أساس أن الله قد خلق الإنسان وليس العكس، وأن الغني بغيره ناقص والغني بذاته كامل.. هذه الفلسفة إذا لم تحاول إستبدال العقل بالوحي، لها قيمتها الكبرىٰ فهي محبة الحكمة، والحكمة وردت في القرآن في أكثر من موضع مقترنة بالكتاب، والفلسفة هي الرحيق الذي يفرزه أشرف ما وهب الإنسان وهو العقل وهي التي تغذي آمال الإنسان وأحلامه في مستقبل أفضل يتحقق له فيه الأمن والخير والسعادة، فهي أم العلوم ورائدتها إلىٰ إكتشاف آفاق جديدة بإستمرار، ثم هي في النهاية إن سلكت طريقها الصحيح تنتهي بالإنسان إلىٰ معرفة نفسه ومعرفة عظمة خالقه. والفيلسوف إذا لم يركب متن الشطط والغرور فإنه خير داعية إلىٰ الله وإلىٰ تقدم الإنسان وسعادته، (حيا الله ١٩٧٥: ٥٧/٥٨) ولذا فإن عليه أن يجمع بين العلم والتقوىٰ حتىٰ لا يضل و «القرآن لا ينكر الفلسفة الحقة وليدة التفكير الناضج وعاشقة اليقين.. انه يوافقها ويشجعها و.. يرتضي بحثها المنصف.. بل.. انه يمدها بمادة غزيرة في الموضوعات والاستدلالات. ويدعو إلىٰ التبصر والتعقل والاعتبار، ولكنه يحذر من إتباع الظن ورفعه إلىٰ مستوىٰ اليقين. «إن دعوة الإسلام العقل إلىٰ النظر والاعتبار فيما حوله، كما في قوله تعالىٰ ﴿ **فإعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ لا تعني أن العقل يتقدم الشرع لأن ملكات الإنسان ومنها العقل الاستدلالي

محدودة، ولأن العقل لا يكون في كل حالاته بمعزل عن الهوىٰ أو العاطفة ومن هنا ليس لدينا ما يضمن صدق أحكامه باستمرار، ولذا كان من الضروري أن يلجأ الإنسان — مع استخدامه للعقل — إلىٰ الوحي، فالعقل علىٰ حد تعبير الغزالي في معرض رده علىٰ المعتزلة من المتكلمين — ليس بمأمن عن «العيّ والحصر».. ولهذا يجب دائماً تصحيح ما يصل إليه العقل علىٰ أساس ما جاء به الوحي». ومن هنا كانت إجتهادات الفقهاء والعلماء المسلمين تختلف إختلافاً بيناً عما إتبعه الفلاسفة الغربيون. ونخلص من ذلك إلىٰ أن مصطلح الفلسفة قد ناله التحريف في المعنىٰ مما أوجب تَرْكَهُ، واستخدام مصطلح الحكمة علىٰ أساس أنه الفكر الإستدلالي المنظم الذي يبحث في خلق الله، والعلاقة بين الإنسان والكون، ووظيفة الإنسان، والهدف من وجوده، بما لا يخرج عن أحكام الوحي. وبذلك لا تتناقض مع المصدر الأول أو تتعدىٰ عليه «إن الفلسفة علىٰ الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحو تعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلىٰ سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة» (إبن حزم في الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ٩٤).

ثالثاً: نتائج الأبحاث: لا يمكن أن نغفل في مجال حديثنا عن المصادر ما توصل إليه الدارسون والباحثون من نتائج في أبحاثهم — فهذه الأبحاث التي دارت في إطار ما شرعه الله، وجرت بمسلّمات يقرها دين الفطرة وتم تفسير نتائجها علىٰ هدى من هذه المسلّمات التي لا تناقض الشريعة، قد أصابت موافقات الباحثين حتىٰ الملحدين منهم بينما عجزت الأبحاث المناقضة لهذه المبادىء عن الثبات أو الهيمنة. إن إغفال نتائج هذه الأبحاث قد يجرنا إلىٰ مزلقين: أولهما تمجيد الذات القائم علىٰ عدم فهم طبيعة إرثنا للحضارات السابقة، وثانيهما ما وقع فيه الغرب عندما أغفل الإنجازات الإسلامية التي قامت في عصور جهالته، فما قام علىٰ علم وبصيرة نحن أولىٰ الناس به، وما قام علىٰ زيغ وضلال نحن أولىٰ الناس بالتبصير به.

المسلّمات الأساسية:

١) الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

٢) طبيعة الإنسان الخيّرة.

٣) الكون مسخر للإنسان والإنسان مستخلف فيه.

٤) البعد الأخلاقي ضرورة من أجل الوجود.

٥) النظرة التكاملية للإنسان.

٦) النموّ الإنساني لا يندفع في فراغ وإنما تحده ثلاثة عوامل رئيسة: العقل والقدرة والمشروعية.

(١) الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: الإيمان بالله ضرورة فطرية وعقلية ونفسية، وهي فوق ذلك كله قضاء إلهي يشترك فيه كافة المخلوقات. وهو أمر فطري فطر الله عليه النفس البشرية.. يجده كل إنسان في أعماق نفسه دون تعليم أو تلقين ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ (الأعراف ١٧٢) ويقول الرسول ﷺ (كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..) واستقراؤنا للتاريخ

يدل دلالة واضحة على أن البشر مهما تقادمت عصورهم أو إختلفت أجناسهم عرفوا الإيمان بالله على صورة من الصور. كما أن الإيمان بالله يقوم على أسس عقلية، فالعقل الإنساني في أصلح حالاته يستخرج القوانين ويتعرف عليها، ولا بد أن يقر بوجود صانع لهذه القوانين، ولا يجد تفسيراً للوجود إلا من خلال خالق مبدع قدر صنعته وأحسن كل شيء خلقه. كما أن الإيمان ضرورة نفسية وهو أعظم من أن يكون مظهراً من مظاهر الخوف، بل درءاً له وسبيلاً إلى الصحة النفسية ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾

(الأنعام ٨١ ـــ ٨٢) ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ (الرعد ٢٨) ويقول ابن كثير في تفسيره لآية ﴿.. وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران/١٠١) «فالاعتصام بالله والتوكل عليه هو العمدة في الهداية والعدة في مباعدة الغواية والوسيلة إلى الرشاد وطريق السداد وحصول المراد» فالإعتقاد إذن يعني في جوهره الثقة بوجود إله حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم. وهكذا فالدين ليس خوفاً بقدر ما هو رد فعل ضد الخوف (برجسون ١٩٨٤: ١٦٩) بل إن التأويل الديني يدفع عنا الخوف ويجعلنا نستقبل أي هزة في هدوء (برجسون ١٩٨٤: ١٧٢) فالإيمان يملأ قلوب المؤمنين أمناً ولا يشعرون بخوف ولا هم يحزنون.

ووجود الملائكة مطلب إيماني ورحمة إلهية، أسجدهم الله لآدم توقيراً واصطفى منهم رسلاً إلى البشر وجنوداً يشدون من أزرهم، يتشكلون في أي صورة ما شاء الله حتى يقتنع ابن آدم بالأسباب ولا يغرق في التواكل، أو ينحرف في طريق الأوهام، ورغم أن الإيمان بهم إيمان بالغيب إلا أنهم تمثلوا في عالم الشهادة أفراداً وجماعات (كما في بشارتي إبراهيم ومريم، وحديث جبريل) ثم يأتي الإيمان بالكتب باعتبارها المنهج الذي اختاره رب العالمين للبشر، وجاءت الكتب السماوية كلها برسالة واحدة لبني آدم أن يتقوا الله ما

لهم من إلٰه غيره، ويطيعوه. والإيمان بهذه الكتب السماوية من أسس الإيمان ولكن الكتب السابقة علىٰ القرآن قد نالتها أيدي البشر بالتحريف والتحوير، وكان بعضها وقفاً علىٰ جماعات دون الغالبية، ولذا أنزل الله القرآن وتكفل بحفظه شاملاً لما سبقه، ومهيمناً عليه، ويحتوي علىٰ منهج كامل للحياة البشرية. أضف إلىٰ ذلك أن هذه الكتب قد أوحاها الله إلىٰ رسل يحملونها إلىٰ البشر وهم منهم، وزوّدهم بصفات معينة تعينهم علىٰ حمل الرسالة، وأداء الأمانة، وأيّدهم بالمعجزات، ولم يكونوا ملائكة، حتىٰ نجد فيهم القدوة، ونتأسى بهم، ويكونوا علينا شهداء يوم الحساب. ولذا فإن الإيمان بالكتب والرسل إيمان متطابق فالرسل هم الذين حملوا الكتب، والتصديق بهما أمر مشترك (الشمري، ١٩٨٣) والإيمان لا يكتمل إلا بالإيمان باليوم الآخر، واليوم الآخر أمر أساسي وضرورة وجودية فهذه الدنيا مهما طالت ومهما تعاظمت قدرات الإنسان فيها فلا بدّ وأن يتحقق — مؤمناً كان أو غير مؤمن — من أنها إلىٰ زوال. وإذا كانت قاصرة علىٰ هذه الدنيا الزائلة إنعدم الهدف من الحياة، وأصبحت وظيفية مطلقة بلا غاية وهي بهذا تتفق مع مفهوم العبث أو اللهو (حيا الله، ١٩٧٨).

(٢) **طبيعة الإنسان الخيّرة:** الإنسان هو محور علم النفس وفهمنا لنموه مرتبط بفهمنا لطبيعته. وقد لجأ كثير من علماء نفس النمو إلىٰ الإعتماد علىٰ رؤى فلسفية حول طبيعة هذا الإنسان، وطفقوا يسقطون هذه الرؤية علىٰ ما يجمعون من نتائج بل إنهم أصبحوا أسرى هذه الرؤى، فإذا ما سمعوا في أعماق نظرياتهم صدىٰ خافتاً لرؤية مخالفة، أظهروا عدم المبالاة به ولجأوا إلىٰ تحوير التفسير المرتبط به. ويمكن تلخيص هذه الرؤى فيما يلي:

— رؤية تقول بأن الإنسان مخلوق شرير بطبعه يحمل في طبيعته بذور العدوان فهو يهدف إلىٰ دمار نفسه أو إلىٰ دمار الآخرين.

— رؤية تقول بأن الإنسان خيّر بطبعه وأن واجبنا أن نتركه بلا تشويه أو تعليم أو حتىٰ رعاية حتىٰ تنمو فيه بذور الخير.

— رؤية ترى أن طبيعة الإنسان محايدة كالصفحة البيضاء وأن البيئة تضع بصماتها بالخير أو الشر عليه.

وبكل نظرية من هذه النظريات قال مفكرون وفلاسفة، وقامت علىٰ نظرياتهم مذاهب، ورسمت خطط، وتحددت سياسات، واستخدمت دلالات، ووُضعت تنبؤات.

والإسلام له نظرة فريدة تجاه طبيعة الإنسان جاءت ممن خلقه فكانت أصدق وأسلم. فالإنسان في تصور الإسلام يتكون من جسم وروح وعقل وإرادة، وهو كيان واحد مترابط الأجزاء لا ينفصم أحدهما عن

الآخر. فكل جزء موجب لوجود الجزء الآخر وقائم علىٰ وجوده. وأصل الوجود الفطرة السوية والتقويم الأحسن. وهذا الإنسان لم يخلق كاملاً إلىٰ درجة أن نهمل رعايته، بل هو في تصور الإسلام قد خُلق ناقصاً وقابلاً للكمال في آن واحد. فهو بذرة تنطوي علىٰ جميع عناصر الكينونة (الأرض والحياة) بأكملها، وتشتمل تقديراً ـــ وفي حيز القوة ـــ علىٰ شروط نموها كلها، ولكنها في انتظار ظهور عمل حر وإرادي، حتىٰ تتحول هذه الشروط التقديرية إلىٰ واقع فعلي (النحل/٧٨، دراز ١٩٧٣: ٥٨٥). فالنفس الإنسانية خُلقت ميالة للخير مجبولة علىٰ حبه، وإذا ما عُرض عليها إختارته دون تردد أو أدنىٰ إحجام، وإنما يأتي التردد والإحجام مما تتعرض له النفس من قوىٰ الشر. ولأن طبيعة الإنسان إختيار الخير، أنزل الله هداه إلىٰ رسله يعرضونه علىٰ الناس، وتلك مسألة الإختلاف في الرؤية، بين الرؤية الإسلامية للطبيعة الإنسانية، وبين رؤية من يقولون بخيريّة الإنسان بلا منهج من الخالق أو إرادة يستحق عليها الثواب والعقاب.

وننطلق من خلال هذا البعد إلىٰ تحقيق مبدأ مصاحب، وهو هل تنسحب الرؤية الحيوانية علىٰ الإنسان؟ بمعنىٰ هل يمكن أن نلجأ إلىٰ تجارب الحيوان في علم نفس النمو لكي نستخلص منها مبادئ محددة لرؤيتنا للنمو الإنساني؟ والإجابة علىٰ ذلك هي الرفض. وفي أقصىٰ درجة من التسامح، فإنها ستكون محفوفة بالمحاذير، فهم أمم مثلنا، ولكن ليسوا مطابقين لنا، والإنسان نوع متفرد متميز عن سائر الحيوانات. فإنها ـــ

وإن شابهته في عناصر تكوينها الطيني ـــ تخالفه ويخالفها في التكوين المعنوي. إذ لم يكرمها الله بما كرمه به من الروح والعقل، لأنها لم تكلف ما كلفه من عمارة الأرض، وخلافة الله فيه (القرضاوي ١٩٨١ ٦٨ ـــ ٦٩) وهكذا نرىٰ علماء النفس المحدثين يرون أن اعتماد علم النفس الإنساني علىٰ البحوث الحيوانية مضلل وغير مناسب، وكذلك: اعتبار سلوكه في إطار الآلية البسيطة، (Bugental 1967: 9)، كما أن طبيعة الحيوان تتركز في صفة واحدة علىٰ الأقل في رؤيتنا له. فالكلب صفته الوفاء والثعلب المكر.. ولذا فإن فرديته ونوعه يبدوان شيئاً واحداً، بينما نجد معرفة الإنسان في تميزه عن غيره من الناس (برجسون ١٩٨٤: ١٩٦)، كما أن التفكير والإرادة بالنسبة للحيوان أمر مشكوك فيه، ولا يعني ذلك سرّ قوة، بل قد يكون عنصر ضعف، لأنه منبع التردد. ومن هنا كان تسخير الله لها للإنسان، فليس هناك من الحيوانات من يشغل باله بالموت، أو يعاني من التمزق النفسي (برجسون ١٩٨٤: ٢١٦)، ويذكر الغزالي أن تشريف الإنسان علىٰ الحيوان «راجع إلىٰ علم وإرادة، أما العلم فهو العلم بالأمور الدنيوية والأخروية والحقائق العقلية. فإن هذه أمور وراء المحسوسات ولا يشاركه فيها الحيوانات

بل العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل.. وأما الارادة فإنه إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه، إنبعث من ذاته شوق إلىٰ جهة المصلحة، وإلىٰ تعاطي أسبابها، والإرادة لها. وذلك غير إرادة الشهوة وإرادة الحيوانات» (الغزالي/الإحياء ج ٣ (١)). وإغفال الدور الذي يقوم به العقل أو تختص به الإرادة يعتبر مصدر نقص خطير في تفسير النتائج من التجارب علىٰ الحيوانات ولا يمكن تجاهله.

(٣) الكون مسخر للإنسان والإنسان مستخلف فيه: الكون الذي نعيش فيه خلق الله، موجود بقضاء الله، تواجد بأمر «كن» والعلاقة اللغوية بين اللفظين واضحة، ويخضع لقوانين ونواميس محددة.. ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ﴾ (الملك ٣) وتلك القوانين والنواميس تدخل في نطاق المشيئة الإلهية فإذا أراد الله أن يبطل قانوناً أو يعطل ناموساً أو يحوّل أو يبدّل في آثارهما، فلا رادّ لقضائه، ولا معقب لحكمه، وخلق الكون لم يأت عبثاً وإنما هو خلق هادف. وكلما اقتربنا من تفهم هذا الهدف، إزددنا قرباً من فهمنا لمكانتنا فيه، وإدراكنا لوظيفتنا في هذه الدنيا.

والكون مسخر بإرادة الله للإنسان، ولكن هذا التسخير ليس أمراً مطلقاً، أو أنه بلا هدف يرتجىٰ، فكما كان خلقه هادفاً كان تسخيره للإنسان هادفاً، معيناً له علىٰ القيام بأداء أمانته، وإتيان تكاليفه. ولذا فإن هذا الهدف يتعارض مع ثلاثة مداخل سائدة: الأول يتمثل في إعتبار العلاقة بين الكون والإنسان أحادية الجانب ذات إتجاه واحد يكون فيها الإنسان مطلق التعرف في الكون المسخر، له أن يتحكم في بقائه أو إفنائه أو تحويل سننه، والثاني يتخيل وجود صراع بين الإنسان والبيئة يأتي علىٰ الإنسان حين يحقق فيه انتصاراً ساحقاً عندما «يقهر» الطبيعة، أو تنتقم منه الطبيعة حيناً آخر علىٰ هيئة ما يُسمىٰ بالكوارث الطبيعية، أما المدخل الثالث فإنه يحمل في باطنه رؤية هذا الكون ككائن مستقل ذي إرادة ونيّة موجّهة، يقوم بتنفيذها وقتما يحلو له. وهذا مخالف للقاعدة الشرعية في التسخير. كما أنه — حين يضفي قدسية علىٰ قوى الطبيعة — يشتمل بين طياته علىٰ معنىٰ مناف للتوحيد، لا يقل في الجوهرعما يلجأ إليه بعض الوثنيين البدائيين عند عبادة الطبيعة أو تمثل القوة الإلهية فيها أو عندما خلعوا «علىٰ الطبيعة الحياة فكأن لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه.. وللأشياء والحوادث نيات، فكأن للطبيعة في كل مكان عيوناً تنظر بها للإنسان.. وتحس أن في هذا الكون شيئاً منظوراً.. ولو لم تكن النيّة التي تعني بنا طيبة دائماً».. (برجسون ١٩٨٤ ١٩٠ — ١٩١). ونجد أن المدخل الأول يطلق يد الإنسان فيسيء إلىٰ ما حوله ولا يعترف بما له من حرمات في غرور مطلق، هدفه في ذلك التغيير المطلق، بينما يجب أن نعترف «بأن بنيان الإنسان يدلنا

علىٰ أنه خُلق لحياة أكثر تواضعاً، والدليل علىٰ ذلك مقاومته الغريزية للتجديد» (برجسون ١٩٨٤: ١٩٨٦) .تلك المقاومة التي احتاج معها جهد الإبداع والابتكار إلىٰ جهد إيجاد القبول بين الأفراد، وقد ظهرت علىٰ مر العصور صعوبة إيجاد القبول بين البشر ـــ علىٰ إختلاف مللهم ونحلهم ـــ نحو ما نقترفه تجاه البيئة ومكوناتها المادية والحيوانية، وكذلك المدخل الثاني يتنافىٰ مع حكم التسخير والعلاقة المتناغمة، ويعطي للعلاقة بين الإنسان والكون سمة العداوة.

والرؤية الأمثل في هذه العلاقة هي التسخير الهادف المعتبر لوظيفته وهدفه فالكون مسخر بإرادة الله ومشيئته وليس لدونيةٍ فيه، أو لعبث في القضاء، تعالىٰ الله عما يصفون، فكما أسجد الله الملائكة لآدم، سخر له الكون المحيط به، فهو عون للإنسان علىٰ القيام بوظيفته في الدنيا، وتحقيق هدفه من حياته فيها، من إعمار للأرض يحدوه إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ولذا كان التعامل معه تعامل الإنسان العارف بربه، الحافظ لحدوده، حين يستخدم جسده المسخر له فلا يأت بمعصية، فاليد لن تتأبىٰ علينا حين نقدم بها علىٰ معصية، ولكنها ستكون علينا شاهدة، ونتحمل وزر المعصية دونها، وكذلك فالأرض لن تتأبىٰ علينا إن أتينا عليها بمعصية، ولكنها ستكون شاهدة علينا. وينقلب وزر العمل شقاءً في الدنيا وعذاباً في الآخرة. وفي الوقت ذاته يتحمل الإنسان أمانة التكليف في أن يبتغي فضل الله فيها ولا يضيع تسخيرها له، أو يبدد الهدف منه وهو مكلف بإستخدام ما منحه الله له من عقل، وما فطره عليه من إيمان في أن يصرف طاقته في معرفة أسراره قرباً من الله، وإكتشافاً لنواميس الكون وعلومه، إطمئناناً لفؤاد مَنْ آمن، وجذباً لقلب من لم يؤمن، وليس هناك تناقض بين البحث في سنن الكون وبين الوحي إذا ما فهمنا الوظيفة والغاية من هذا البحث واتخذنا الوحي معياراً له.

وإستقراء تاريخ العلاقة بين الإنسان والكون في ظل الرؤى الفلسفية المخالفة للوحي يشير إلىٰ تخبط واضح بين الأضداد. فهي إما إضفاء قدسية عليه وعبادة له أو لمكوناته (برجسون ١٩٨٤) أو إفساد وتدمير وإحتقار لقيمته إلا لما يؤخذ منه أو يستفاد به؛ وربما إحسان إليه تحدده المقبولية الإجتماعية أو النفعية المادية، كمعيار متغير بحسب الزمان والمكان، وربما نظرة «رومانسية» تقصر هدفه علىٰ التعامل معه كموجود لمجرد الوجود، وهو ما يجذب أنظار علماء النفس تحت إسم علم النفس البيئي.. ولو أدخلناه تحت مظلة الوحي التي وسعت كل شيء لزال هذا التخبط وإنقشعت سحب التناقض بين أبعاد المقبولية الإجتماعية والنفعية المادية والرومانسية غير الهادفة. ويقول دارسو الشريعة الإسلامية بأن التصور الإسلامي في علاقة الإنسان بالوجود

الطبيعي. أنها «علاقة تقوم علىٰ التسخير وهو الحق الذي منحه الله للإنسان في استخدامها واستغلالها علىٰ الوجه الذي يحقق خيره وسعادته، وهذا الحق لا يقابله واجب علىٰ الإنسان لذات الوجود الطبيعي. أما ما يتصور من أنه واجب تجاه هذا الوجود مثل واجب الرعاية وحسن الاستخدام وغير ذلك، فإنما هي واجبات لا تستحقها الأشياء لذاتها وإنما أملتها مصلحة الإنسان وحقوقه في استخدام الوجود المادي علىٰ الوجه الذي يحقق خيره وسعادته. والقرآن واضح في تحديد هذه العلاقة في قوله تعالىٰ: **﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. وَالشَّمْس وَالْقَمَر وَالنُّجُوم مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾** (النحل/١٢) **﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوات وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَومٍ يتفكَّرُون ﴾** (الجاثية/١٣) (حيا الله ١٩٧٨: ١١٤).

(٤) البعد الأخلاقي ضرورة من أجل الوجود: إذا كانت غاية أي شيء هي ما يتحقق به كماله فكمال النمو الإنساني لا يتحقق إلا من خلال التعرف علىٰ غايته، والتعرف علىٰ غايته يجرنا للحديث عن كثير من الغايات الوسيلية التي هي في حد ذاتها لا تكوّن غاية قصوىٰ، وإنما غاية مرحلية أو شخصية تحدث في الطريق إلىٰ الغاية الكبرىٰ وهي تحقيق السعادة الكاملة، وهي تتميز بسمات الغاية الحقيقية في أنها:

أ) عامة أو كلية تصلح غاية للناس جميعاً. ب) تكون غاية لكل ما قبلها وليست وسيلة لغاية بعدها. ج) لا يمكن تفسيرها أو تعليلها. (حياً الله ١٩٧٨: ١٦) ومن هنا كان الهدف من الوجود الإنساني، وكان سلوك الإنسان الذي يهدف إلىٰ تحقيق هذه الغاية. ومن خلال تلك الرؤية يتضح لنا البعد الأخلاقي الذي يميز السلوك الإنساني في وظيفته وغايته، فالسلوك الحيواني لا يهدف إلىٰ غاية أقصىٰ من الوجود، والوجود عند الإنسان ليس هدفاً في حد ذاته وإلا كان وجوداً إستهلاكياً يستهلك نفسه بنفسه، يتماثل فيه اليوم مع الأمس مع الغد، نعمل لكي نعيش، ونعيش لكي نعمل ــ نام لنصحو ونصحو لننام، ولكن الحياة الإنسانية في المفهوم الإسلامي لها إمتداد غائيّ في العالم الآخر نجد فيه الحسنى وزيادة، فرغم أن وجودنا يستلزم في حد ذاته جهداً عضوياً ومادياً من أجل نشأته واستمراره، إلا أن ذلك لا ينطبق إلا علىٰ جانب واحد هو الجانب العضوي المادي، ولكن الوجود الروحي يتطلب تسخير هذا الجهد من أجل السمو وبلوغ المثل الأعلىٰ، وهكذا يتضح لنا البعد الأخلاقي الذي يسري في نسيج هذا الجهد، ويعتبر ضرورة من أجل هذا الوجود. فمن خلال الغاية يكتسب الجهد قيمته. «لقد يكون في وسع الإنسان أن يستغني طول حياته عن بعض مسائل العلم والمعرفة فلا تخطر له ببال، بل قد يستطيع أن يستغني عنها جميعاً فترة طويلة أو

قصيرة من عمره، ولكن أحداً لن يستطيع أن يخلي همه من المسألة الأخلاقية طرفة عين» (دراز ١٩٧٣: ١٠٠)، وهذا البعد الأخلاقي الذي نعنيه لا يتحدد معياره في القوانين الوضعية أو في الرؤى الفلسفية المجردة أو غيرها، وهي تتأرجح بين الواقعية المطلقة المتغيرة بتغير الزمان والمكان، والمثالية المفرطة التي بدت في كثير من النظريات الفلسفية، وإنما في الرؤية الإسلامية التي جاءت بمحور متصل يمتد من الواقعية إلىٰ المثالية، من العدل إلىٰ الاحسان، فكما أنها نزلت بحدود ثابتة إجرائية محددة؛ إحترمت الوُسع الإنساني، فخولت لكل ضمير فردي جزءاً من النشاط التشريعي، حبسته داخل إطار واسع من التقوىٰ والإحسان.

ويتحدث هنري برجسون عن إرتباط الحياة بالأخلاق منذ الأزل وكيف «كانت العادات في القديم هي الأخلاق كلها.. ولا تميز أبداً بين النظام المادي والنظام الأخلاقي أو الإجتماعي.. حتىٰ أننا لم نتخلص إلىٰ اليوم من هذا التوحيد وما زالت آثاره باقية في اللغة.. فتراها.. تعبر عما هو كائن وما يجب أن يكون بتعبير واحد، (برجسون، ١٩٨٤: ١٤٢ ــ ١٤٤) ومن هنا كان البعد الأخلاقي بمفهومه الإسلامي أمراً فطرياً، ووجوبه أمر حياتي وضرورة أخروية، ولم تأت الشريعة الإسلامية بأمر ينسخ الشريعة الطبيعية بل لرعايتها والحفاظ عليها وتوضيح الغاية منها.

(٥) النظرية التكاملية للإنسان: من خصائص الإسلام العامة الإعتراف بالكيان الإنساني كله؛ الجسم والروح، العقل والقلب، الإرادة والوجدان؛ أمره بالسعي في الأرض والإستمتاع بزينة الله وفاءً بحظ جسمه، واعتبر كل عمل يبتغي به وجه الله وصالح العباد عبادة تعدل الإعتكاف وقد تفضله، وأمره بألوان العبادات والشعائر الظاهرة والباطنة وفاءً بحق الروح، وشدد علىٰ تعظيم الشعائر واعتبرها من تقوىٰ القلوب وفاءً بحق الروح، وأمره بالنظر والتفكير في ملكوت السموات والأرض والتماس الحكمة بإعتبارها ضالة المؤمن وفاءً بحق العقل، ووجهه إلىٰ الإستمتاع بجمال الكون وينع الثمر وترويح النفوس خشية الملل، رعاية لوجدانه، (القرضاوي ١٩٨١: ٧٤) ولم يبن هذا التكامل علىٰ أساس الفصل والإنقسام وإنما اجتمعت النظرة التكاملية الكلية في كل مفردة من هذه المفردات، فالسعي في الأرض صلاة وتفكير في الملكوت واستمتاع والتماس للراحة، تحدوه الإرادة، كما أن في الصلاة وفاء بحق الكيان البشري كله، فيها اللسان والبدن، فيها القلب والوجدان، فيها العقل والإرادة، ومن ثم كان الشمول الواجب والإستغراق اللازم في إعتصام لا يشوبه إنفصام، وفي توازن لا يعتريه جنف أو زيغ، ووسطية تجبُّ المغالاة، وتناسق لا يعيبه نشوز، كما ظهر هذا التكامل في أن الشريعة جاءت للفرد داخل الأسرة، داخل المجتمع، داخل الأمة؛ فكان رحمة

للعالمين يجمع بين الفردية والجماعية بخيوط متينة ليست من صنع البشر.

وهذه النظرة التكاملية تجعل النظرة إلىٰ جوانب النمو الإنساني نظرة كلية فهي لا ترىٰ جانباً بمعزل عن الآخر، ولا تعتبر الجانب المعرفي دون السلوك، أو الحس دون التعقل، فالنمو الإنساني يشمل الكائن كله ورعايته رهن بالعناية به ككل. وإذا كانت النظريات السائدة قد فشلت في تكوين هذه النظرة الكلية، واقتصرت علىٰ جانب دون آخر، فلأن ذلك ينبع من نظرتها الجزئية للإنسان موضوع الدراسة. والأخذ بمبدأ تكامل النظريات خطأ منهجي لا تقره الدراسة العلمية لأن هذه النظريات وإن بدا إقترابها في الفروع إلا أنها تختلف إختلافاً بيّناً في المسلّمات الأساسية والأصول النظرية — هذا الإختلاف الذي يجعل إتحادها داخل نظرية موحدة أمر يرفضه أصحابها ولا يقره الدارسون المتخصصون. وهكذا تجمع النظرة التكاملية للإنسان والتي أقرها الإسلام ما ظهر من إنفراط عقد هذه النظريات باعتبارها نظرة موحدة المسلّمات، يقينية المصادر، شاملة لكل الجوانب.

(٦) النمو الإنساني لا يندفع في فراغ وإنما تحدده ثلاثة عوامل رئيسة، العقل والقدرة والمشروعية: من الأمور التي أصبحت واضحة من خلال المناقشة السابقة أن أي تغيير يحدث من أجل التغيير يعتبر عبثاً، وأنه من خلال الغاية يكتسب أي جهد نمائي أو تغييري قيمته ومن هنا كان النمو الإنساني يمثل مسيرة تغير تصل بالكائن الإنساني إلىٰ غاية، واندفاع النمو الإنساني إلىٰ تحقيق هذه الغاية يمر بغايات مرحلية وسيطية تعتبر وسيلة إلىٰ الغاية الكبرىٰ، والوسيلية التي ترتبط بهذه الغايات المرحلية من أجل الغاية الكلية لا تجعلها تنحرف لتأخذ مكان الغاية الكبرىٰ، كما أنها لا يجب أن تستلزم وسائل لا تتفق مع هذه الغاية الكلية، فمثلاً العناية بالجسم قد تكون غاية ولكنها غاية مرحلية لتحقيق العبادة، ولذا فهي عبادة، وتؤدي إلىٰ رضا الله. ولذا فيجب ألا تستغرقنا العناية بالجسم كغاية كلية فنتقدم في سبيل تحقيقها علىٰ معصية، أو ننسىٰ في هذا السبيل الغاية الكلية. ولذا وجب أن ننظر إلىٰ النمو الإنساني داخل إطار تحده تلك العوامل الثلاثة، العقل والقدرة والمشروعية.

والعقل هو الذي ينبثق عنه التمييز، ويلزم الفرد بالتكليف ويجر معه الشعور بالواجب نحو ما استخلف فيه، والإرادة تجاه ما يبذل من جهد مقاومة، أو جهد إبداع. فكل أنماط السلوك التي تفقد هذا الضابط — حتىٰ وإن اندرجت تحت مظلة التغيير — تفقد الهدف، ومن ثم تكون عبثاً أو قد تكون عبئاً علىٰ عملية النمو. ومن ثمار العقل العلم والإرادة والتوجه وتحقيق الولاية علىٰ الذات وعلىٰ الآخرين — وهكذا أعتبر النمو الإنساني مسئولية فردية ومسئولية جماعية

﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ (الصافات ٢٤) ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً ﴾ (التحريم ٦) فعلى الفرد تحقيق النمو لذاته، والإتجاه نحو ما يحقق له ذلك. طالما وضعت الولاية في يده. ولن توضع هذه الولاية إلا عند البلوغ العقلي، ثم إن الفرد مسؤول عن تحقيق النمو لمن هم تحت ولايته، وفي نطاق مسئوليته التي قد تمتد لتشمل كل المسلمين بل كل البشر، وفي إطار هذه النظرة يكون العقل مؤدياً إلىٰ الرؤية السليمة للنمو الإنساني من ناحية وإلىٰ تحديد المسئولية من ناحية أخرىٰ، وأصبح لزاماً أن يكون من مقاصد التشريع حفظ العقل والابتعاد عما يعطله أو ينحرف به عن جادة الفطرة.

ويأتي العامل الثاني متمثلاً في القدرة والاستطاعة كأساس لتحديد فعالية هذا النمو — والقدرة تعني الإمكانية الذاتية. بينما تعني الإستطاعة الإمكانية الموقفية — ومن هنا كانت النظرة إلىٰ الفروق الفردية نظرة مرنة داخل إطار ثابت من العلم والتقوىٰ، نحكم فيها علىٰ السلوك بما بدا لنا، ونفترض فيه حسن النية إلا ما كان سوؤه بواحاً ومجاهرة. كما أن ذلك العنصر يتسم بالدينامية التي لا تضع النمو الإنساني داخل علاقة ثابتة تتساوىٰ فيها المدخلات مع المخرجات، وإنما تهيىء له منبعاً ينمو بالتطبيق، ويعدل نفسه بتعديل موضوعه، وبذلك فهو مطابق لطبيعة الإنسان وللفروق بين الأفراد التي لا تجعلهم متساوين في القدرات ولكنهم في الوقت ذاته لا يتفاضلون إلا بمعيار التقوىٰ الذي يزن الله به أفعال العباد. وهكذا تكون مسيرة النمو الإنساني مرتبطة بالخالق؛ الجهد البشري فيها يستتبعه مدد إلٰهي يعضده ولا ينقص من أجره.

أما العامل الثالث فهو يشكل البعد المعياري الذي يتحد مع البعدين السابقين فالكائن الإنساني كائن أخلاقي، خلق يحمل بنور الكمال، مهيأ للوظيفة التي خلقه الله لها، وهي عبادة الله من خلال إعمار الكون، وهذه الوظيفة تستلزم قدرات ومستويات نمائية مختلفة، والمعيار الذي يحدد هذه المستويات هو مدىٰ قربها أو إبتعادها عن الغاية، ولذا كانت المشروعية المتمثلة في الإلتزام بحدود الله هي التي تحدد هذه المسئولية. فتزايد القدرات المعرفية ليست نمواً إن لم تكن في نطاق المشروعية. ونماء القدرة الجسمية وبال إذا لم تصبغها الصبغة الشرعية، والنمو الأخلاقي مفسدة أو ضرب من الظواهر النسبية إذا لم تحدده الضوابط المشروعة. تلك هي القيمة الأخلاقية الشرعية التي يجب أن تحل محل التأرجح بين الفلسفات المثالية أو النفعية النسبية أو الشك أو التجريد.

المفاهيم والمصطلحات:

تشكّل المفاهيم والمصطلحات مكونات الرؤية، سواء كانت نظرية أو عملية، وتنبع

أهميتها فيما ترمز إليه وتقف مقابله من خبرات محددة أو تعريفات إجرائية، وهذه المفاهيم تتشكل وتتحدد من خلال تراكم الخبرات وتفاعلها مع قدرة الأفراد في المجتمع — أو الناطقين باللغة — على التمييز والتعميم، ومن ثم تختلف مضامينها الفكرية ودلالاتها اللغوية طبقاً لإختلاف الخبرات واختلاف اللغات. وانتقال المفاهيم من لغة إلىٰ أخرىٰ يحمل معه مزالق إفتراض تطابق الخبرات أو تشابهها، وهو أمر نسبي. ونجد بين علماء المدخل الواحد واللغة الواحدة إصراراً علىٰ وضع تعريفات إجرائية لأي مصطلح ينوون إستخدامه حتىٰ يكوّنون بينهم لغة مشتركة، وقد يبرز اختلاف علماء النفس حول مفهوم الذكاء دليلاً علىٰ تباين الدلالة اللغوية والإجرائية لمصطلح واحد تختلف حوله عدة مدارس، وقد يصل الإختلاف إلىٰ مصطلح أساسي داخل المدرسة الواحدة، مثل إختلاف علماء النفس السلوكيين حول مفهوم التدعيم، ومن هنا يجب علىٰ أي رؤية جديدة أن تقدم لنفسها بتعريفات إجرائية للمفاهيم الشائعة، أو مجموعة من المفاهيم الجديدة المحددة.

وهذه المفاهيم هي التي تمد الدارس بالخطوط التي يسترشد بها في فهم طبيعة هذه الرؤية، ويتحقق بها وعي بموقعها من الجوانب المختلفة من العلم، والتوصل إليها يحتاج إلىٰ تعرف كامل علىٰ خطوات تكونها وظروف هذا التكون والأمثلة التجسيدية لها. «ونحن نطلب من الدارس أن يكون علىٰ وعي ذاتي بالمفاهيم التي أخذها مأخذ التسليم داخل الأطر ذات الفروع المتعددة والمتداخلة، وهو يتعلم ألا يربط بين هذه المفاهيم وبين التاريخ فحسب؛ وإنما بينها وبين الواقع المعاصر أيضاً.. فيكتشف أولاً ما يقوله القرآن عن هذه المفاهيم وكيف قام النبي ﷺ بتجسيدها.. ثم يكتشف بعد ذلك ماذا قال مفكرو الإسلام والمتمعنين فيه عن هذه المفاهيم وكيف تم وضعها في صورة إجرائية في المجتمعات الإسلامية الأخرىٰ خلال التاريخ. وأخيراً يدرس كيف يمكن أن تستخدم أدوات وطرق البحث والدراسة المستخدمة في العلوم.. المعاصرة وفروع المعرفة الأخرىٰ لكي نحصل علىٰ فهم جديد لهذه المفاهيم وكيف يمكن أن تكون الأساس لنظرية معاصرة ترتبط بالإسلام»؛ (ساردار ١٩٨٤: ٣٦/٣٧). علىٰ أن يكون الدارس علىٰ علم ودراسة بقواعد انتقال مدلول المصطلح من المعنىٰ اللغوي إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي، حتىٰ لا يلتبس عليه الأمر.

والمفاهيم التي نتحدث عنها في إطار الرؤية الإسلامية لا تمثل دوائر متفصلة يستقل فيها كل مفهوم عن غيره إستقلالاً طارداً ناقضاً، وإنما يستمد كل منها وجوده ودلالته من إرتباطه مع غيره في نسق الفكر الإسلامي العام. فالدين الإسلامي دين التوحيد والقرآن والسنة يحددان لنا نسق الإيمان والعبادة بمفهومها الإسلامي الذي يشمل كل ما

يصدر عنا من حركة وسكون إبتغاء مرضاة الله ووجهه الكريم، ومن ثم فهو يحدد لنا مناسكنا، وتبصرنا لذاتنا، وأسلوب تعاملنا مع غيرنا كأفراد علىٰ إختلاف مواقعنا، وكل ذلك يترجم عقيدة التوحيد. وهناك مفاهيم عامة تهيمن علىٰ المفاهيم الجزئية وتحدد نمط الإستدلال علىٰ الخصوص والعموم. كما أن هذه الرؤية لا تعتمد كلية علىٰ القياس المنطقي وإن كانت تستخدمه في الدربة علىٰ التفكير المرتب والانتقال من المقدمات إلىٰ النتائج، ولكنها ترتكن أيضاً علىٰ الخبرة والتجربة العملية أي علىٰ ما هو واقع فعلاً في الأعيان، وليس ما هو مقدر في الأذهان. كما أن تكوين المفاهيم تحكمه الخبرة الثقافية، ومن الصعب أن نفصل بين الثقافة وما يسري فيها من تيار ديني حتىٰ في أكثر المجتمعات إلحاداً «حتىٰ عندما يبدع الفنانون الكبار أعمالهم الرائعة وهم يبدون في انعزال تام عن أي عقيدة دينية، فإننا حين نمعن النظر في حياتهم أكثر وأكثر، نتبين وجود ما يمكن أن نسميه حساً دينياً» (Read, 1972: 83).

إنه من الخطأ أن نقنع بنقل المفاهيم التي دارت في دراسات الغرب بثقافته المختلفة إلىٰ دراستنا لإختلاف مضمونها، وقد فطن سيجموند فرويد إلىٰ مثل هذا الخلط عندما إختار لنظريته في التحليل النفسي مصطلحات لاتينية تشير إلىٰ مفاهيم أراد لها أن تكون ذات تعريفات مستقلة عن التعريفات السائدة في عصره. وإذا ما أخذنا ذلك مثالاً علىٰ ما نقول فإن مفهوم «الأنا» عند فرويد يختلف عن مفهوم النفس عند السلوكيين، وعلىٰ نفس المنوال فإنه من الخطأ أن ننظر إلىٰ مفاهيم وردت في نظرية فرويد حول «الأنا الدنيا» أو «الأنا» أو «الأنا العليا» علىٰ أساس أنها مترادفات لما ورد في كتاب الله عن «النفس الأمارة» أو «النفس المطمئنة» أو «النفس اللوامة» فتلك أوصاف مختلفة للنفس بحسب إختلاف أحوالها، والنفس الإنسانية في مجملها تخضع للحق وتنقاد له وتقبله ممن قاله وتسمع منه وليست جامعة للشهوات راغبة عن الخير تلجأ إلىٰ الحيل الدفاعية للخضوع إلىٰ قواعد المجتمع، أو أن قمة كمالها في إتساقها مع رغباتها أو مع رغبات المجتمع. ولن نسهب في بيان مفهوم النفس علىٰ أساس أنه قد سبقت الإشارة إليه في مكان آخر من هذا المقال.

وإذا كان النمو يشير إلىٰ حركة تطورية، فإن عملية التغير الكامنة فيه والتي يتعرض لها الكائن البشري يجب أن تكون هادفة إلىٰ تحقيق غاية معينة، وتتحدد أطوار النمو ومراحله علىٰ أساس طبيعة الجهد الموصل إلىٰ هذه الغاية سواء كان هذا الجهد من جانب الفرد الرعية أو من جانب الراعي فرداً أو جماعة، ولذا ارتبطت كل مرحلة من مراحل النمو بحقوق وواجبات قد يجوز أن نعتبرها مطالب يشترك في تحقيقها الراعي

والرعية. ومن خلال هذا المنظور يمكن تقسيم مراحل النمو إستناداً إلىٰ مبدأ الرعاية المتمثل في الحضانة والتكليف، وكذلك فإن استمرار فعالية الرعاية يجعلنا ننظر إلىٰ النمو الإنساني المتمثل في نمو الفرد علىٰ أساس إكتمال الحياة منذ خَلْق آدم إلىٰ أن يرث الله الأرض ومن عليها، وعلىٰ هذا فإن مطالب النمو هذه يجب أن تمتد قبل مرحلة الإخصاب، وتمتد إلىٰ إرث الفرد في ذريته. ومن ثم لا يمكننا أن نغفل مرحلة ما قبل الإخصاب، وأن تختلف نظرتنا إلىٰ المفاهيم المرتبطة بالإنجاب مثل الزواج والنكاح والحمل والنسل، وكذلك المفاهيم المرتبطة بالغايات والأهداف ومفاهيم الموت والحياة والوجود.

إن غاية النمو الإنساني هي وصول الفرد إلىٰ الوفاق مع منهج الله اللطيف الخبير الغني عن العالمين، ومن خلال هذا الوفاق يتحقق له الوفاق مع نفسه ومع غيره، وتتحقق له الغاية من الوجود، وتنقلب حياته من حياة إستهلاكية إلىٰ حياة ممتدة باقية. كما يجب أن يكون ذلك النمو في إطار التوحيد فكل جوانب الإنسان تعمل في شكل تكاملي حتىٰ وإن كان لكل جانب منها إعتباراته الخاصة إلا أنها تترابط في وحدة مميزة تساهم في إعطاء معنىٰ للحياة ولا تنفصل فيها الغاية عن الوسيلة، ولا يُقاس فيها الناتج بالعائد الآني دون العائد الآجل. وكذلك فإن الفروق الفردية سواء كانت كمية في أبعادها أو نوعية، فإن هدفها التكامل وليس التفاضل وأن البحث في المساواة علىٰ أساس التطابق يلغي هدف الوجود ويجعل الأفراد نسخاً مكررة تنعدم معها الغاية من وجودها.

مناهج البحث ومجالاته ووسائله ودلالاته:

وقبل أن نتطرق إلىٰ الحديث عن مجالات البحث وأساليبه يجب أن نذكر الضمانات التي أقرها علماء المسلمين حتىٰ يكون البحث محموداً. ومن هذه الضمانات (غنيم، ١٩٨٤: ٤١ ــ ٨٦):

١) حتمية إرتباط العلم الناتج من البحث بالدين فكلاهما مؤد لإصلاح الحياة، وانفصالهما يدل علىٰ فساد هذا العلم وبطلانه وعدم مسايرته للحق.

٢) نفع نتائج البحث وعدم الإفساد به ووضوح الغاية منه، فالرسول ﷺ كان يتعوذ من علم لا ينفع، وعدم الإفساد به يكمن في عدم استعماله في غير الوجه السليم.

٣) الإبتعاد عن ولوج الأمور الغيبية التي اختص بها الله سبحانه وتعالىٰ، مثل علم الساعة وعلم الآجال.

٤) الأمانة العلمية وضرورة توخي الصدق، فقد أمرنا الرسول ﷺ أن نتناصح في العلم وأن خيانة في العلم أشد من خيانة في المال. والأدلة علىٰ البعد عن الظن والاصرار علىٰ التيقن كثيرة.

٥) الإلتزام بروح الشريعة والحفاظ علىٰ

جوهر الدين الإسلامي فلا ننجرف في تيار التقليد، والعلم ضالتنا مالم يؤد إلىٰ معصية.

٦) الابتعاد عن الغرور العلمي فهو معيار الجهالة، والدرجة الأولىٰ علىٰ سلم التدنّي.

٧) إبتغاء وجه الله تعالىٰ وهي الموضوعية التي تقودها التقوىٰ.

٨) إقتران العلم بالعمل وما يعني ذلك من وجوب التطبيق العملي لما تؤدي إليه الأبحاث، فكل أمر لا ينبني عليه عمل هو من الخوض الذي نهينا عنه شرعاً. والعلم في الإسلام يُطلب به العمل، ويقول الرسول ﷺ، «تعلموا فإذا علمتم فاعملوا ــ تعلموا العلم وانتفعوا به ولا تتعلموه لتتجملوا به».

مناهج البحث:

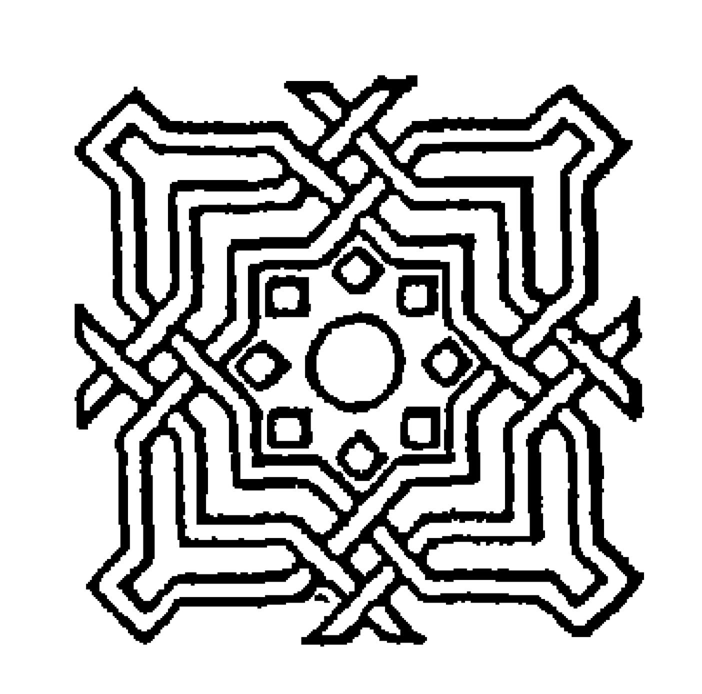
يقصد بمناهج البحث المقاربات التي نستخدمها في التعامل مع الظاهرة المستهدفة، ولا تعترض الرؤية الإسلامية علىٰ أي من المقاربات السائدة في مجال الدراسة في ميدان العلوم الإنسانية إذا ما التزمت هذه المقاربات بالضوابط الشرعية، ويمكن أن نرىٰ ذلك فيما لجأ إليه السلف من تقسيمات لهذا الجانب من العلوم إلىٰ علم الرواية وعلم الدراية وعلم القياس والنظر، فعلم الرواية يشمل المنهج التاريخي والمنهج الوصفي، وعلم الدراية .يشمل الدراسات الإمبريقيـة، والدراسات التجريبية، وعلم القياس والنظر يشمل الدراسات المقارنة والدراسات التحليلية.

مجالات البحث ووسائله ودلالاته:

العلم بكافة فروعه التخصصية سواء النظرية أو التطبيقية يتناول كل موجود، فنحن مأمورون بالنظر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله في إطار الضمانات المعيارية التي أشرنا إليها سلفاً. وكل أداة يقرها الشرع مطلوبة لغايتها وكل دلالة تفسيرية تلتزم بالأصول الشرعية مقبولة. ولا خلاف أن أي خلل في المنهج البحثي قد يدل عليه انحراف في الدلالة المنبثقة من النتائج، ومن ثم فإن استخدام أدوات قياس مناسبة وصادقة ومستقرة أمر أساسي في تحقيق القسط وسلامة التقويم، كما أن اللجوء إلىٰ أساليب إحصائية مناسبة وسليمة يسهم في اتضاح الصورة والوصول إلىٰ نتائج محددة، ولكن الخلاف يكون دائماً حول دلالات البحث وتفسير نتائجه، وقد ظهرت دقة المفكرين الإسلاميين في هذا الفرع من مناهج البحث وفي تحديث مكنون الإستنباط وشروطه وتفصيل ضوابط الإستدلال وتعميم النتائج، وأعمل الأصوليون فكرهم في التوصل إلىٰ تحديد دقيق لضروب القياس ومسالك العلة وقوادحها وميّزوا بين قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه، حتىٰ أنه يجب علىٰ الباحث في مجال علم نفس النمو أن يتعرف علىٰ مناهجهم ومعاييرهم قبل إصدار الحكم أو سحب حكم الأصول علىٰ الفروع والتدقيق في بيان حدود الدراسات. ودراسة هذا الجانب من

الفكر الإسلامي ترينا كيف وضع الفقهاء والمتكلمون المسلمون مناهج كاملة للتفسير والاستدلال لم تقتصر علىٰ بحث مناط الأحكام في الأصول وتخريجها وتنقيحها، وإنما أقاموا حججهم علىٰ الخبرة والتجربة العملية التي تدل علىٰ الدراية الكاملة بأبعاد هذه الأساليب وحدودها، وفرقوا بين التلاحق السببي والتلازم في الوقوع والتلازم في التخلف والتلازم في التغيير (أنظر علي سامي النشار ١٩٦٥، محمد سليمان داود ١٩٨٤) وعلىٰ هذا فإن عملية مناقشة نتائج التي نهدف إليها تقوم علىٰ أسس قوية حقق نتائج رصينة، وتخفف من التناقض بين النتائج وربما تحقق التناغم، أو معقولية التباين مع اختلاف التوجهات.

وهكذا يتضح أنه لا غبار علىٰ إستخدام وسائل البحث الواردة في معظم كتابات علم نفس النمو، وإقرار مناهج البحث العامة تحت مظلة الضمانات الشرعية المذكورة، وكذا بالنسبة للأساليب الإحصائية المتبعة في الوصول إلىٰ النتائج. ولكن الدلالات المرتبطة بتفسيرها قد تختلف في أمرين: أولهما وأهمهما اختلاف المسلمات والأصول، وثانيهما الدقة اللازمة التي أشار إليها الباحثون المسلمون.



المراجع

١ ـــ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة.ـــ **المسلم المعاصر** س ٥ ع ١٩ (يوليو ١٩٧٩).

٢ ـــ أبو حامد الغزالي: **معيار العلم**، تحقيق د. سليمان دنيا.ـــ القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.

٣ ـــ أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين** ج ٣.ـــ القاهرة لجنة نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٦ هـ.

٤ ـــ إسماعيل راجي الفاروقي: **أسلمة المعرفة**، ترجمة عبدالوارث سعيد.ـــ الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٤.

٥ ـــ جعفر الشيخ إدريس: التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية.ـــ **المسلم المعاصر** س ٣ ع ١٢ (اكتوبر ١٩٧٧).

٦ ـــ حمدي حيا الله: **أثر التفلسف في الفكر الإسلامي** ط ١.ـــ القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٥.

٧ ـــ حمدي حيا الله: **الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين** ط ٣.ـــ القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٨.

٨ ـــ دي بور: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة عبدالهادي أبو ريده.ـــ القاهرة ١٩٣٨.

٩ ـــ سيد دسوقي حسن، محمود محمد سفر: **ثغرة في الطريق المسدود**: دراسة في البحث الحضاري.ـــ القاهرة: دار آفاق الغد، ١٩٨١.

١٠ ـــ ضياء الدين ساردار: مستقبل الدراسات الإسلامية ـــ ترجمة محمد رفقي عيسى. **المسلم المعاصر** ـــ س ١٠ ع ٣٩ (١٩٨٤) ص ٢٥ ـــ ٣٩.

١١ ـــ علي سامي النشار. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي.ـــ القاهرة، ١٩٦٥.

١٢ ـــ عيد الشمري: الأسس النظرية للتربية الإسلامية، **الأهل** بلومنجتون، انديانا ـــ الولايات المتحدة الأمريكية ع ١١٢ (ابريل ١٩٨٣).

١٣ ــ كارم السيد غنيم: قضية العلم والمعرفة عند المسلمين.**المسلم المعاصر**. س ١٠ ــ ع ٣٩ (١٩٨٤) ص ٤١ ــ ٨٦.

١٤ ــ مالك بدري: علماء النفس المسلمون في جحر الضب. **المسلم المعاصر**. ع ١٤، ١٥، ١٦ (١٩٧٨).

١٥ ــ محمد سليمان داود: **نظرية القياس الأصولي**، منهج تجريبي إسلامي ــ دراسة مقارنة.ــ الاسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

١٦ ــ محمد عبدالله دراز: **الأخلاق في القرآن** ــ ترجمة عبدالصبور شاهين.ــ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣.

١٧ ــ محمد عبدالله دراز: **دراسات إسلامية**.ــ الكويت: دار القلم، ١٩٧٣.

١٨ ــ محمد عودة، محمد رفقي عيسى: **الطفولة والصبا**.ــ الكويت: دار القلم، ١٩٨٤.

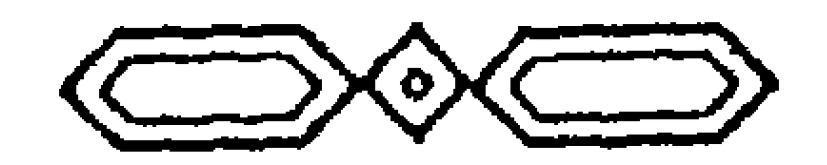
١٩ ــ مقداد يالجن: جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام. **المسلم المعاصر** س ٨ ع ٣١ (مايو ١٩٨٢)

٢٠ ــ هنري برجسون: **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي، عبدالله عبدالدائم ط٢.ــ بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤.

٢ ــ وليم مكدوجل: **الأخلاق والسلوك في الحياة**، ترجمة جبران سليم ابراهيم ــ القاهرة: مكتبة مصر ــ ١٩٦١.

٢٢ ــ يوسف القرضاوي: **الخصائص العامة للإسلام** ط٢.ــ القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١.

- Bugental, J.F.T. **The Challenge that is man.** In J.F.T. Bugental (ed.) Challenges of humanistic psychology. N.Y.: Mc Graw. Hill, 1967.
- Kagan, J. E Moss, H.A. **Birth to maturity,** A study in Psychological Development. N.Y. Wiley, 1962.
- Muir, Sir William. **The life of Mohammad,** Edinburgh: John Grant, 1923.
- Read, Herbert, **The meaning of art.** N.Y.: Praeger Publishers, 1972.





صفات المؤمن التقي
(أو السّويّ)
لتحديد
الأسس الإسلامية للصّحة النفسيّة

د. عبدالستار أبو غدة
الموسوعة الفقهية ــ الكويت

أولاً تعريف المؤمن والمسلم، والمؤمن التقي (أو السويّ)

لتعريف المؤمن والمسلم لا بد من تعريف كل من الإيمان والإسلام، ومنهم يشتق التّعريف المطلوب:

الإيمان:

معنى الإيمان لغوياً: التصديق، وهو في الإستعمالات الدينية: التصديق القلبي والإقرار والمعرفة الجازمة. فالإيمان بالله ــ تبعاً للدين الحق المعتبر الذي هو الإسلام ــ هو التصديق بوجود الله، والإقرار بألوهيته، والتصديق بكل ما جاء عن الله كالإعتقاد بالملائكة، وبالكتب السماوية المنزلة، وبالرسل المبعوثين لهداية الناس وخاصة خاتم الرسل محمّد، وباليوم الآخر، وما يتصل به من الحساب والثواب والعقاب.

الإسلام:

أما الإسلام فهو يستتبع حصول هذا الإيمان إلا أنه مظهره الخارجي، لأنه استسلام العبد لله وانقياده لأوامره المتصلة بأعمال الجوارح الظاهرة من قول أو فعل، وأهم ذلك النطق بالشهادتين، وأداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت للمستطيع، وما يتصل بذلك من التزام الشريعة الإسلامية في التصرفات العامة والسلوك الفردي.

ومَنْ أكمل الإتيان بمعاني الإسلام الخمس صار مسلماً حقاً، مع أن من أقرّ بالشهادتين صار مسلماً حُكماً، فإذا دخل في الإسلام بذلك أُلزم بالقيام ببقية خصال الإسلام.

ومن المقرر أنه إذا أفرد كل من الإسلام والإيمان بالذكر، فلا فرق بينهما حينئذ، أي يتضمن أحدهما مفهوم الآخر. أما إن قُرن بين هذين اللفظين، فإنه يكون بينهما فرق، فالجمع بينهما ليس خالياً من الفائدة. إذ يقصد من (الإيمان) تصديق القلب وإقراره ومعرفته، ويقصد من (الإسلام) إستسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل وهو الدّين والتكاليف الظاهرة.

وعليه فإن كل مؤمن مسلم لأن من حقق الإيمان ورسخ في قلبه قام بأعمال الإسلام، وليس كل مسلم مؤمناً فإنه قد يكون الإيمان ضعيفاً فلا يتحقق القلب به تحققاً تاماً، بالرغم من تلبّس جوارحه بأعمال الإسلام، فيكون مسلماً ولا يكون مؤمناً الإيمان التام.. وقد يُنفىٰ إسم الإيمان عمن ترك شيئاً من واجباته، وقد يُسمىٰ ناقص الإيمان. وأما إسم الإسلام فلا ينتفي بانتفاء بعض واجباته، أو بانتهاك بعض محرماته. إلا أن مَن ترك الشهادتين خرج عن الإسلام، ولا يخرج بترك غيرهما إلا إذا كان الترك مع الجحود والانكار لشيء مماّ ثبت من أحكام الإسلام علىٰ وجه اليقين.

علىٰ أن الغالب في المخاطبة القائمة علىٰ ربط السلوك بالعقيدة أن تكون بلفظ (الإيمان) حملاً للظاهر علىٰ الباطن، تفاؤلاً بأن يتم الإنسجام بين الإقرار باللسان والتصديق بالجنان وفعل الأركان، ولذا كثر في القرآن الكريم ﴿ يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ وهو كذلك في موضوعنا. فمناط الكلام عن (المؤمن) ولا شك أنه متضمن لصفات (المسلم)، كما هو الحال إذا استُخدم أحد اللفظين بمفرده لأنه لا يتحقق القلب بالإيمان إلا وتنبعث الجوارح في أعمال الإسلام.

كمال الإيمان (أو زيادته):

الأصل أن معنىٰ التصديق لا يتفاوت، فإن مقابله التكذيب أو التوقف.. لكن استجابة الإنسان لمقتضىٰ الإيمان وتعزيز العقيدة التي في ضميره بأعمال الجوارح المنسجمة معها، يقطع الطريق علىٰ التشكيك، ويحدث عنده استمراراً إيجابياً علىٰ التصديق، وقد أُطلق علىٰ هذه الحال التي هي كمال للإيمان بأنها **(زيادة الإيمان)** وذلك حين وجدت بعض الفرق التي قطعت الصلة تماماً بين الإعتقاد والعمل، وهو وضع مغاير لما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ وما يقرب منه، ولذا قال الأوزاعي: كان من مضىٰ من السلف لا يفرقون بين العمل والإيمان. وكتب عمر بن عبدالعزيز إلىٰ أهل الأمصار: أما بعد، فإن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وسنناً، فمن استكملها استكمل الإيمان..

المؤمن التقي (أو الكامل):

وبعد، فإذا أردنا أن نعبر عن حالة استكمال الإيمان بفرائضه وشرائعه، فإننا نجد ذلك في لفظ (التقوىٰ) وهي في أوضح تعاريفها: فعل ما أمر الله به واجتناب ما نهىٰ عنه.. فالمؤمن التقي هو المستكمل لشرائع الإيمان — وهو أخف محذوراً من التعبير بالكامل الذي يعطي معنىٰ الكمال والعصمة وهي ليست من صفات البشر غير المرسلين.. فالمؤمن التقيّ — أو السويّ — هو مَن استكمل فرائض الإيمان وشرائعه. ولفظ (**الشرائع**) هنا أليق من لفظ الفرائض، لأن فيها بعض الأعمال المندوب إليها، لكنها من شعائر الإسلام وعلاماته الظاهرة، مع أنها لم تبلغ درجة التكليف بها إلىٰ حد الفريضة.

واستُعمل هذا اللفظ في السنّة حين سأل رجل النبي ﷺ فقال: إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ.. والمراد بالشرائع هنا العقيدة (**الأحكام العلمية**) والتكاليف الظاهرة (**الأحكام العملية**) وإن كان الإستعمال الغالب للشريعة أو الشرائع قد اقتصر علىٰ الأحكام العملية حتىٰ سمى أحد الفقهاء كتابه «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع».

ثم جاءت السنّة بلفظ آخر أدل علىٰ التكامل والوحدة بين شرائع الإسلام، وهو كلمة شُعب الإيمان وهو جمع شعبة، وهي بمعنىٰ القطعة من الشيء الواحد، والمراد بها في الحديث: الخطة أو الجزء، وذلك في قوله ﷺ الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إلهٰ إلا الله وأدناها إماطة الأذىٰ عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان(*).

ثانياً قائمة الخصال المؤدية لكمال الإيمان (شُعب الإيمان)

١ — الإيمان بالله: الإعتقاد بوجوده ووحدانيته وكمال ذاته وصفاته، وأن سواه مخلوق له.

٢ — الإيمان برسل الله.

٣ — الإيمان بكتب الله.

٤ — الإيمان بالملائكة.

٥ — الإيمان بالقدر.

٦ — الإيمان باليوم الآخر.

٧ — محبة الله.

٨ — الخوف من الله.

(*) صنف العلماء كتباً كثيرة في تحديد شعب الإيمان، بناء علىٰ الحديث المتضمن انها بضع وسبعون (أي من ٧٣ — ٧٩ شعبة). من أهمها كتاب «المنهاج» للحليمي و «الجامع» للبيهقي، وبعض العلماء أخذ برواية «بضع وستون» ومنهم الحافظ ابن حجر، لكنهم أشاروا إلىٰ أن هناك شعباً تندرج ضمن شعب أخرىٰ وتكمل أغراضها. وبعض العلماء، كالقاضي عياض، ذهب إلىٰ أن هذا العدد ليس مقصوداً لذاته وإنما المراد التعدد والكثرة، لكن صنيع أكثر العلماء علىٰ التزام العدد ما بين ٧٣ — ٧٩ وطرائقهم في البيان تشير إلىٰ استيعاب هذا العدد لأهم المبادئ التي يتحقق من يراعيها بالإيمان الكامل، ولم يتركوا وراء هذه المفاهيم إلا ما هو متفرع عنها أو تفصيل وتطبيق لماهيتها..

٩ ــ الرجاء من الله.
١٠ ــ التوكل علىٰ الله.
١١ ــ محبة النبي ﷺ.
١٢ ــ تعظيم النبي ﷺ واتباع سنته.
١٣ ــ الإخلاص وترك الرياء والنفاق.
١٤ ــ التوبة.
١٥ ــ الشكر لنعم الله وتقديرها.
١٦ ــ الصبر.
١٧ ــ الرحمة.
١٨ ــ الحياء.
١٩ ــ تلاوة القرآن وتعظيمه.
٢٠ ــ طلب العلم وتعلمه.
٢١ ــ نشر العلم وتعليمه.
٢٢ ــ الدعاء.
٢٣ ــ الذكر والإستغفار.
٢٤ ــ حفظ اللسان واجتناب اللغو.
٢٥ ــ التطهر حسياً وحُكمياً.
٢٦ ــ الصلاة فرضاً ونفلاً.
٢٧ ــ الزكاة فرضاً ونفلاً.
٢٨ ــ الصيام فرضاً ونفلاً.
٢٩ ــ الحج فرضاً ونفلاً.
٣٠ ــ الاعتكاف.
٣١ ــ الجهاد في سبيل الله.
٣٢ ــ المرابطة في سبيل الله.
٣٣ ــ شح المرء بدينه.
٣٤ ــ أداء الكفّارات.
٣٥ ــ الوفاء بالنذور.
٣٦ ــ الإيفاء بالعقود.
٣٧ ــ أداء الأمانات.
٣٨ ــ تحريم الجنايات علىٰ النفوس.
٣٩ ــ قبض اليد عن الأموال المحرمة.
٤٠ ــ الإقتصاد في النفقة.
٤١ ــ تحريم الأعراض.
٤٢ ــ السرور بالحسنة والاغتنام بالسيئة.
٤٣ ــ طاعة أولي الأمر.
٤٤ ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٤٥ ــ التعاون علىٰ البر والتقوىٰ.
٤٦ ــ التمسك بما عليه الجماعة.
٤٧ ــ العدل.
٤٨ ــ بر الوالدين.
٤٩ ــ صلة الرحم.
٥٠ ــ حسن الخلق.
٥١ ــ الإصلاح بين الناس.
٥٢ ــ تربية الأولاد.
٥٣ ــ إقامة الحدود.
٥٤ ــ إكرام الجار.
٥٥ ــ رد السلام.
٥٦ ــ عيادة المريض.
٥٧ ــ تشميت العاطس.
٥٨ ــ إكرام الضيف.
٥٩ ــ الزهد.
٦٠ ــ الغيرة.
٦١ ــ الجود.
٦٢ ــ رحمة الصغير وتوقير الكبير.
٦٣ ــ أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه.
٦٤ ــ حسن المعاملة بجمع المال من حله.
٦٥ ــ حسن الإنفاق بصرف المال بحقه.
٦٦ ــ كف الأذىٰ عن الناس.
٦٧ ــ الصلاة علىٰ الميت وما يتصل بذلك..

٦٨ ــ الستر علىٰ أصحاب الذنوب.
٦٩ ــ القيام بحقوق العيال.
٧٠ ــ الحب في الله.
٧١ ــ البغض في الله.
٧٢ ــ التواضع.
٧٣ ــ إجتناب اللهو.
٧٤ ــ مباعدة الكفار.
٧٥ ــ مقاربة أهل الدين.
٧٦ ــ الرضا بالقدر.
٧٧ ــ إماطة الأذى عن الطريق.

هذا سرد منتخب من عدة طرائق تحصيٰ شعب الإيمان.

وهناك طريقة تفصل ما بين الأوامر والنواهي، وهي قد رصدت كل ما جاء من خصال مأمور بها في القرآن (مما بينته السنّة أو أكدته حسب الحاجة) ثم استعرضت كل ما جاء فيه من خصال منهي عن فعلها، ولم تشمل هذه الطريقة ما كان له قدر محدود كالصلاة والزكاة، واجتناب ما يعاقب عليه بالحدود وما تناوله التحريم من أشياء معينة، بل عمدت إلىٰ كل ما جاء في موارد الأمر والنهي مطلقاً من غير تحديد، ومثل هذه الأمور ترسم سبل تزكية النفس وإصلاحها لأنها لا غاية لها ولا نهاية إلا بالوصول إلىٰ النتائج.

وقد سلك هذه الطريقة الشاطبي فأورد (٧٢) من المأمورات و (٨٨) من المنهيات مما جاء في القرآن مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير، وهذا النوع من الأوامر الشرعية المطلقة هو الوسيلة الفعالة لتزكية النفس وصلاحها، حيث تأتي علاوة علىٰ الأوامر المحددة التي تُعتبر أساساً لأصل الإسلام ومقومات لوجوده، إذ أن ما زاد علىٰ ذلك وهو غالباً (نوافل) هو مدعاة للتقرب إلىٰ الله والتحلي بما يقتضي حبه ورضاه (**ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتىٰ أحبه**).

وفيما يلي القائمة التي اختارها الشاطبيّ من الأوامر المطلقة

أهم الخصال المأمور بها مطلقاً دون تحديد:

١) العدل.
٢) الإحسان.
٣) الوفاء بالعهد.
٤) أخذ العفو (السهل الميسور) من الأخلاق.
٥) الإعراض عن الجاهل.
٦) الصبر.
٧) الشكر.
٨) مواساة ذوي القربىٰ والمساكين والفقراء.
٩) الإقتصاد في الإنفاق والإمساك.
١٠) الدفع بالتي هي أحسن.
١١) الخوف.
١٢) الرجاء.
١٣) الإنقطاع إلىٰ الله.
١٤) التوفية في الكيل والميزان.
١٥) إتباع الصراط المستقيم.
١٦) الذكر لله.

١٧) عمل الصالحات.
١٨) الإستقامة.
١٩) الإستجابة لله.
٢٠) الخشية.
٢١) الصفح.
٢٢) خفض الجناح للمؤمنين.
٢٣) الدعاء إلىٰ سبيل الله.
٢٤) الدعاء للمؤمنين.
٢٥) الإخلاص.
٢٦) التفويض.
٢٧) الإعراض عن اللغو.
٢٨) حفظ الأمانة.
٢٩) قيام الليل.
٣٠) الدعاء والتضرع.
٣١) التوكل.
٣٢) الزهد في الدنيا.
٣٣) إبتغاء الآخرة.
٣٤) الإنابة.
٣٥) الأمر بالمعروف.
٣٦) النهي عن المنكر.
٣٧) التقوىٰ.
٣٨) التواضع.
٣٩) الإفتقار إلىٰ الله.
٤٠) التزكية (طهارة النفس).
٤١) الحكم بالحق.
٤٢) إتباع الأحسن.
٤٣) التوبة.
٤٤) الإشفاق (خشية الله).
٤٥) القيام بالشهادة.
٤٦) الإستعاذة عند نزغ الشيطان.
٤٧) التبتّل.
٤٨) هجر الجاهلين.
٤٩) تعظيم الله.
٥٠) التذكر.
٥١) التحدث بالنعم.
٥٢) تلاوة القرآن.
٥٣) التعاون علىٰ الحق.
٥٤) الرهبة.
٥٥) الرغبة.
٥٦) إلتزام الصدق.
٥٧) المراقبة.
٥٨) قول المعروف.
٥٩) المسارعة إلىٰ الخيرات.
٦٠) كظم الغيظ.
٦١) صلة الرحم.
٦٢) الرجوع إلىٰ الله ورسوله عند التنازع.
٦٣) التسليم لأمر الله.
٦٤) التثبت في الأمور.
٦٥) الصمت.
٦٦) الإعتصام بالله.
٦٧) إصلاح ذات البين.
٦٨) الإخبات (الخشوع).
٦٩) المحبة لله.
٧٠) الشدة علىٰ الكفار.
٧١) الرحمة للمؤمنين.
٧٢) الصدقة.

وفي سبيل استكمال معالم (الشخصية الإيمانية الكاملة) بعد أن رأينا ما يحقق الجانب الإيجابي أو الإنشائي، وهي (شعب

الإيمان) التي تبنى تلك الشخصية وتعطي من يلتزم بها مقومات الإنسانية الفاضلة، كما رأينا نمطاً آخر قائماً علىٰ تصنيف التوجيهات إلىٰ أوامر ونواه، ها هنا طريقة ثالثة تقوم علىٰ إيضاح الجانب غير السوي (حالات الخلل) ولكنها لا تعير بالاً إلّا للحالات الجسيمة **(كبائر الإثم والفواحش إلا اللّمم)** أي ما عدا الهفوات التي يصعب التحرز عنها، ولا يشكل الوقوع فيها أحياناً انحرافاً عن الالتزام بالمنهج السويّ، بل يظل من قبيل العثرة التي يتلوها نهوض وتسمىٰ هذه بالصغائر، في حين تسمىٰ تلك الحالات الجسيمة **(الكبائر)** وقد جاء عدد من الكبائر تحت هذه التسمية في القرآن والسنّة بالتصريح حيناً، وبالاشارة أحياناً. ولذا كان للعلماء فيها دراسات تختلف في التوسّع أو التضييق، وتضمنت دراسات كل منهم قائمة للكبائر حسب ما أدّاه إليه اجتهاده، ومن المفيد هنا الإشارة لبعض الضوابط والمعايير لاعتبار أمر ما من قبيل الكبائر:

إن الضوابط للكبائر منها ما نظر إلىٰ المنشأ (إن صح التعبير) أي يلحظ مصدرية الحكم بأنها كبيرة، ومنها ما يلحظ الأثر، أي النتيجة المترتبة علىٰ تلبس الشخص بالفعل المعدود في زُمرة الكبائر. ومن النوع الأول تعريف الكبيرة بأنها: ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيد شديد بنص كتاب أو سنّة. أو أنها كل معصية أوجبت الحد وهو تلك العقوبة المحددة التي ليس فيها تدخل للمجني عليه أو للمجتمع لتفادي إيقاعها علىٰ الجاني أو تخفيضها أو تشديدها. ومن النوع الثاني للتعريف بحسب الأثر، أن الكبيرة هي كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث (لا بعدم الإكتراث) من مرتكبها بالدين. وعللوا ذلك بأن رقة الديانة تبطل العدالة فلا يبقىٰ حسن الظن ظاهراً بصاحبها، ومما أوردوه في توضيح هذا الضابط أن الفعل الصادر من الشخص إن دل علىٰ الإستهانة بالدين فهو كفر، وإن دل علىٰ الإستهانة بغلبة التقوى وتمرين غلبة رجاء العفو فهو كبيرة، وإن صدر عن فلتة خاطر أو لفتة ناظر فهو صغيرة.

ثم تفاوتت تلك الدراسات في عدد الكبائر بين مُقل إلىٰ درجة حصرها في سبعة، ومُكثر حتىٰ بلغ بها (٤٦٧) كما في دراسة الفقيه إبن حجر الهيثمي، وهو عدد قياسيّ لكنه ذو مغزى احتياطي في التنزه من كل ما يُخشى منه أن يلحق وهناً بالنفس المؤمنة السويّة. ولم يكتف ابن حجر الهيثمي بالتوسع في سرد الكبائر بل دعاه اختصاصه الغالب عليه وهو الفقه إلىٰ أن يقسمها إلىٰ زمرتين: إحداهما عن الكبائر الباطنة وما يتبعها، والثانية عن الكبائر الظاهرة وقد صنفها حسب أبواب الفقه، من الطهارة إلىٰ آخر أبواب التصرفات الفردية والجماعية. ولعل الذي يهمنا منها هو الزمرة الأولىٰ لأنها ذات الصلة المباشرة بالنفس صحة ومرضاً، وأما الزمرة الثانية فأكثرها يدخل فيما سبق باعتباره إخلالاً بشُعب الإيمان ومقتضىٰ

الأوامر المشار إليها سابقاً.

وفيما يلي:

قائمة الكبائر المتعلقة بالسلوك الباطن:

١) الشرك بالله.
٢) الشرك الأصغر (الرياء).
٣) الغضب بالباطل والحقد والحسد.
٤) الكِبر والعُجب والخيلاء.
٥) الغش.
٦) النفاق.
٧) البغي.
٨) الإعراض عن الخلق استكباراً واحتقاراً لهم.
) الخوض فيما لا يعني.
١٠) الطمع.
١١) خوف الفقر.
١٢) سخط المقدور.
١٣) النظر إلىٰ الأغنياء وتعظيمهم لغناهم.
١٤) الإستهزاء بالفقراء لفقرهم.
١٥) الحرص.
١٦) التنافس في الدنيا والمباهاة بها.
١٧) التزين للمخلوقين بما يحرم التزين به.
١٨) المداهنة.
١٩) حب المدح بما لا يفعله.
٢٠) الإشتغال بعيوب الخلق عن عيوب النفس.
٢١) نسيان النعمة.
٢٢) الحمية لغير دين الله.
٢٣) ترك الشرك.
٢٤) عدم الرضا بالقضاء.
٢٥) هوان حقوق الله وأوامره علىٰ الإنسان.
٢٦) السخرية بعباد الله وازدراؤهم واحتقارهم.
٢٧) إتباع الهوىٰ والإعراض عن الحق.
٢٨) المكر والخداع.
٢٩) إرادة الحياة الدنيا.
٣٠) معاندة الحق.
٣١) سوء الظن بالمسلم.
٣٢) عدم قبول الحق لمخالفته هوى النفس أو لبغض قائله.
٣٣) الفرح بالمعصية.
٣٤) الإصرار علىٰ المعصية.
٣٥) محبة الحمد علىٰ فعل الطاعات.
٣٦) الرضا بالحياة الدنيا والطمأنينة إليها.
٣٧) نسيان الله والدار الآخرة.
٣٨) الغضب للنفس والانتصار لها بالباطل.
٣٩) الأمن من مكر الله بالاسترسال في المعاصي مع الاتكال علىٰ الرحمة.
٤٠) اليأس من رحمة الله.
٤١) سوء الظن بالله.
٤٢) القنوط من رحمة الله.
٤٣) تعلم العلم للدنيا (للمباهاة به).
٤٤) كتم العلم.
٤٥) عدم العمل بالعلم.
٤٦) الدعوىٰ في العلم زهواً وافتخاراً.
٤٧) إضاعة قدر العلماء والاستخفاف بهم.
٤٨) تعمد الكذب علىٰ الله.
٤٩) تعمد الكذب علىٰ رسول الله.
٥٠) سن السنّة السيّئة.
٥١) ترك السنّة.
٥٢) التكذيب بالقدر.

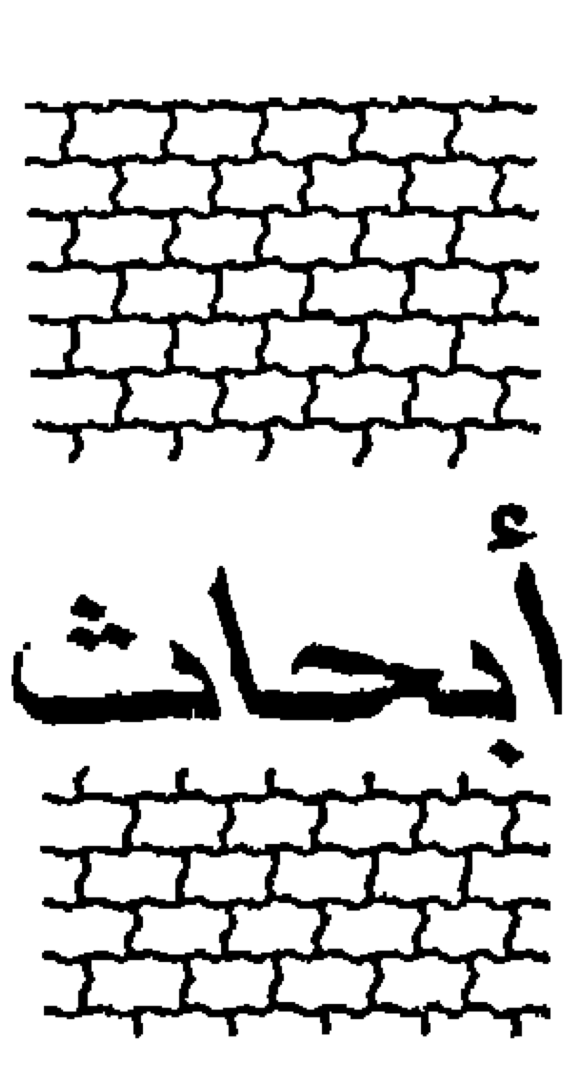
٥٣) عدم الوفاء بالعهد.
٥٤) محبة الظَلَمَة أو الفَسَقَة.
٥٥) بغض الصالحين.
٥٦) أذية أولياء الله ومعاداتهم.
٥٧) سب الدهر.
٥٨) الكلمة التي تعظُم مفدستها وينتشر ضررها.
٥٩) كفران نعمة المحسن.
٦٠) ملازمة الشر والفحش حتىٰ يخشاه الناس اتقاء شره.

قائمة للمنهيات المطلقة:

أما أهم الخصال المنهى عنها في القرآن بدون تحديد، علىٰ الطريقة التي اختارها الشاطبيّ فهي:

١) الظلم.
٢) والفحش.
٣) وأكل مال اليتيم.
٤) واتباع السبل المضلة.
٥) والإسراف.
٦) والإقتار.
٧) والإثم.
٨) والغفلة.
٩) والإستكبار.
١٠) والرضا بالدنيا من الآخرة.
١١) والأمن من مكر الله.
١٢) والتفرق في الأهواء شيعاً.
١٣) والبغي واليأس من روح الله.
١٤) وكفر النعمة.
١٥) والفرح بالدنيا.
١٦) والفخر بها.
١٧) والحب لها.
١٨) ونقص المكيال والميزان.
١٩) والإفساد في الأرض.
٢٠) واتباع الآباء من غير نظر.
٢١) والطغيان.
٢٢) والركون للظالمين.
٢٣) والإعراض عن الذكر.
٢٤) ونقض العهد.
٢٥) والمنكر.
٢٦) وعقوق الوالدين.
٢٧) والتبذير.
٢٨) واتباع الظنون.
٢٩) والمشي في الأرض مرحاً.
٣٠) وطاعة من اتبع هواه.
٣١) والإشراك في العبادة.
٣٢) واتباع الشهوات.
٣٣) والصد عن سبيل الله.
٣٤) والإجرام.
٣٥) ولهو القلب.
٣٦) والعدوان.
٣٧) وشهادة الزور.
٣٨) والكذب.
٣٩) والغلو في الدين.
٤٠) والقنوط.
٤١) والخيلاء.
٤٢) والاغترار بالدنيا.
٤٣) واتباع الهوى.

٤٤) والتكلف.
٤٥) والاستهزاء بآيات الله.
٤٦) والاستعجال.
٤٧) وتزكية النفس.
٤٨) والنميمة.
٤٩) والشح.
٥٠) والهلع (شدة الجزع).
٥١) والدجر (أي الحيرة).
٥٢) والمنّ.
٥٣) والبخل.
٥٤) والهمز واللمز.
٥٥) والسهو عن الصلاة.
٥٦) والرياء.
٥٧) ومنع المَرافق.
٥٨) وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله.
٥٩) ولبس الحق بالباطل.
٦٠) وكتم العلم.
٦١) وقسوة القلب.
٦٢) واتباع خطوات الشيطان.
٦٣) والإلقاء باليد إلىٰ التهلكة.
٦٤) وإتباع الصدقة بالمن والأذىٰ.
٦٥) واتباع المتشابه.
٦٦) واتخاذ الكافرين أولياء.
٦٧) وحب الحمد بما لم يفعل.
٦٨) والحسد.
٦٩) والترفع عن حكم الله.
٧٠) والرضا بحكم الطاغوت.
٧١) والوهن للأعداء والخيانة.
٧٢) ورمي البريء بالذنب (وهو البهتان).
٧٣) ومشاقّة الله والرسول.
٧٤) واتباع غير سبيل المؤمنين.
٧٥) والميل عن الصراط المستقيم.
٧٦) والجهر بالسوء من القول.
٧٧) والتعاون علىٰ الإثم والعدوان.
٧٨) والحكم بغير ما أنزل الله.
٧٩) والارتشاء علىٰ إبطال الأحكام.
٨٠) والأمر بالمنكر.
٨١) والنهي عن المعروف.
٨٢) ونسيان الله.
٨٣) والنفاق.
٨٤) وعبادة الله علىٰ حرف.
٨٥) والظن [السيء].
٨٦) والتجسس.
٨٧) والغيبة.
٨٨) والحلف الكاذبة.



الجامعات

وتنمية العالم الإسلامي

د. عبدالمنعم محمد بدر

أستاذ علم اجتماع التنمية المشارك

ورئيس قسم الإجتماع ــ كلية العلوم الاجتماعية

بريدة ــ السعودية

تقديم

«العلم للعلم»، أو العلم لذاته، إتجاه قديم تبناه مفكرو الإغريق، ووجد صدىً له في بعض الحقب الإسلامية والأوربية الوسيطة.

و «العلم للمجتمع»، وفي خدمته، إتجاه حديث برز ليواجه الإتجاه القديم، ويرىٰ أن العلم للعلم رفاهة لا تتحملها ظروف العصر الحديث.

والجامعة، كمحراب للعلم ومصدر لكل جديد، لا ينبغي لها بطبيعة الحال أن تخرج علىٰ إجماع عصرها، وبالتالي فإن المنتظر منها هو جعل شعار العلم للمجتمع حقيقة واضحة وملموسة.

ولقد امنت جامعات الدول الأكثر تقدماً بهذا المبدأ نظرياً وعملياً، وراحت تفعل بمقتضاه الكثير في خدمة مجتمعها. فإلىٰ جانب التعليم والبحوث ــ كمهام أساسية، قامت الجامعة بتقديم الخدمات المباشرة للناس في كثير من المجالات والمواقع.

والجامعات في الدول النامية تؤمن بكل التأكيد بنفس الشعار، إلا أن ما قدمته ــ حتىٰ الآن ــ في طريق خدمة مجتمعاتها ما زال محل سؤال، بل ومحل نقد كذلك.

علىٰ أية حال، إن هذه الدراسة تهدف أساساً إلىٰ بيان الدور الذي يمكن للجامعات الإسلامية أن تقوم به في خدمة

مجتمعاتها. ووصولاً إلىٰ الهدف المنشود فإن الدراسة سوف تسير في اتجاهات أربعة: **أولها** ثبت نبذة موجزة عن التنمية — في علاقتها بالجامعة. **وثانيها** بيان دور الجامعة في خدمة المجتمع. **وثالثها** محاولة وضع تصور لما ينبغي أن تقوم به جامعاتنا الإسلامية في خدمة مجتمعاتها. **أما الاتجاه الرابع** فيشير إلىٰ بعض العقبات التي تقف حجر عثرة في طريق أداء جامعاتنا لدورها المنشود.

أولاً:نبذة عن التنمية

للتنمية تعريفات كثيرة. فهي «زيادة موجبة ومرغوبة — في فرص حياة بعض الناس دون نقصانها من بعض آخر في نفس الوقت ونفس المجتمع». وهي «التغيير الاجتماعي الإرادي الموجب والهادف إلىٰ الوصول بالمجتمع إلىٰ خيره ورفاهيته». وهي «التغيير الإجتماعي الذي تقدَّم من خلاله أفكار جديدة في النسق الإجتماعي Social System بهدف تطوير أحوال الناس وتوفير الخير الإجتماعي Social Well - Being لهم». كما أنها هي «التحريك العلمي المخطط لمجموعة العمليات الإجتماعية والإقتصادية لتحقيق التغيير المستهدف»[١] .

وعلىٰ الرغم من ذلك التعدد — المتشابه أساساً، فإن التعريف الذي يتمشىٰ مع الأهداف المرسومة لهذه الدراسة هو أن «التنمية هي الإنتقال بالمجتمع من الحال (الأقل تقبلاً غالباً) الذي هو عليه فعلاً إلىٰ الحال (الأكثر تقبلاً عادة) الذي ينبغي أن يكون عليه أملاً»[٢].

وإذا كانت الجامعة هي الكيان المنوط بإرساء دعائم هذا الإنتقال المأمول بفاعلية واقتدار، فإن عليها أيضاً — وقبل أي شيء — أن تحدد هذا المأمول اجتماعياً.

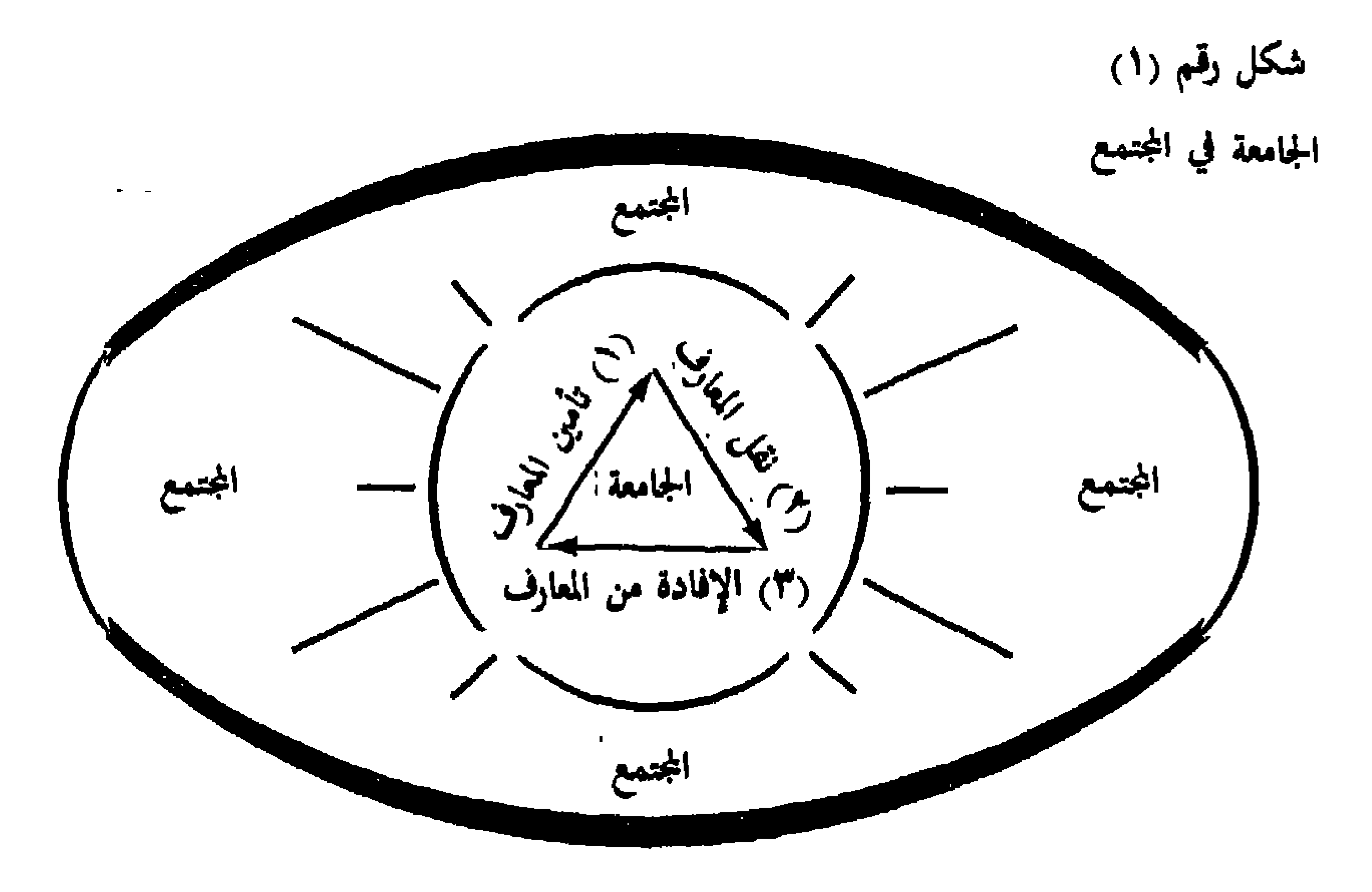
وعلىٰ الجانب الآخر، فإنه عندما تضع الجامعة يدها علىٰ متطلبات المجتمع، فإن عليها أيضاً أن تتلمس الدور الذي يأمله منها مجتمعها وتضع له الحدود الواضحة والدقيقة.

ثانياً:دور الجامعة في خدمة المجتمع

إن معظم الإتجاهات العالمية التي تعاملت مع هذا الموضوع قد حددت الدور الذي ينبغي أن تؤديه الجامعة لخدمة مجتمعها في اتجاهات، أو أضلاع ثلاثة[٣]، متساوية متصلة ومتكاملة — كما تظهر في الشكل التوضيحي رقم (١)، لتسطع في سماء المجتمع علىٰ الوجه الآتي:

شكل رقم (١)

الجامعة في المجتمع



(١) تأمين المعارف ـــ عن طريق إجراء البحوث والدراسات.

(٢) نقل هذه المعارف ـــ عن طريق العملية التعليمية.

(٣) الإفادة من هذه المعارف ـــ طريقاً إلىٰ خدمة المجتمع.

علىٰ أية حال، إن تناول هذه الأبعاد الثلاثة بشيء من التفصيل يمكن أن يكون مفيداً في إنارة الطريق أمام جامعاتنا (الإسلامية)، وصولاً إلىٰ دورها المأمول في خدمة مجتمعها.

(١) عملية تأمين المعارف:

إن عملية تأمين المعارف، في كل صوب، هي إحدىٰ المهام الرئيسية للجامعة. وإذا ما استقر هذا في كيانها، فإنها تستطيع القيام بهذه المهمة في اتجاهات ثلاثة، متداخلة ومتشابكة فيما بينها، وهي: تقديم معارف جديدة، وتأمين المعلومات والبيانات، ثم القيام بالبحوث والدراسات.

أ ـــ تقديم معارف جديدة:

إن تقديم معارف جديدة للمجتمع، أو حتىٰ للإنسانية جمعاء، أمر بالغ الأهمية بالنسبة للجامعة. فالعالم يتقدم بسرعة مذهلة والعلم والتكنولوجيا يقدمان الجديد مع مطلع كل شمس. والجامعة، الكيان العلمي الكبير، لا بد وأن تكون لاحقة بالركب بل وصانعة وقائدة له علىٰ الدوام. إن البحوث التي يباشرها أعضاء هيئة التدريس والباحثون وطلاب الدراسات العليا ينبغي أن تتجه إلىٰ تقديم كل جديد في طريق النهوض بالإنسان والمجتمع وفي كل الإتجاهات.

إنه إذا كانت عملية التنمية في أي مجتمع هي بنت القرارات التي يصنعها الأفراد

والجماعات، فإنها أيضاً مرتبطة ارتباطاً جذرياً بالظروف التي تسود الوضع المعين من ناحية ثم تلك التي تسود العالم بأسره من ناحية أخرى. ومن هنا فإن توفير كل ما يستجد من معارف ومعلومات وبيانات وتزويد صناع القرار بها، إنما يمثل ركيزة أساسية في صنع القرار المناسب.

هذا والأمر هنا لا يتوقف بطبيعة الحال عند مجرد إيجاد المعارف والمعلومات والبيانات فقط، وإنما يصل أيضاً إلى عملية تحليلها واستخدامها والإفادة منها. إن المشكلات والقضايا الإجتماعية متداخلة بشكل يصعب معه فض الإشتباك بينها. وصانعو القرار يكونون بكل التأكيد أقدر على حلها لو أنهم كانوا على دراية بطرق تحليل البيانات والنظم وبحوث العمليات وما إليها. إن استخدام الكومبيوتر ــ وكل الأجهزة المشابهة ــ إنما هو ثورة في هذا الإتجاه، فجّرتها الجامعات بقوة، وعلى المجتمع ــ بأفراده وجماعاته ــ توظيفه وأمثاله لخدمته.

وإذا كانت بعض اتجاهات التنمية ترى أن الفرق بين التقدم والتخلف إنما يقع أساساً في التفوق أو التراجع العلمي والتكنولوجي، وضحت الأهمية البالغة لدور الجامعات بالدول النامية في هذه الناحية حتى تستطيع أن تلحق شعبها بركب التطور والتقدم الذي فاتهم بقسوة فيما يلهثون هم للحاق به.

ب ــ تأمين المعلومات والبيانات:

وتأمين المعلومات والبيانات، من كل صوب، مهمة مكملة ومتلاحمة بجوهرها مع اتجاه تقديم المعارف الجديدة، وملقاة بكل ثقلها على عاتق الجامعات. وإذا كان العصر الحديث يوصف بحق بأنه عصر تراكم المعارف والمعلومات والبيانات، فإن الجامعات لا ينبغي لها أن تخرج على إجماع عصرها وهي التي تقوده.

لقد أصبح للمعارف والمعلومات والبيانات أهميتها البالغة والتي لا يمكن لأي مجتمع حديث، أو لأي مجتمع لكي يكون حديثاً، الإستغناء عنها. إن حاجة المجتمعات إلى هذه البيانات والمعلومات تتزايد يوماً بعد يوم، كما أنها راحت تتشعب في الكثير من الإتجاهات. وإذا كان المقام هنا لا يتسع لحصرها، فإن الوقوف عند بعض أمثلة منها يمكن أن يوفي بالغرض الذي وضعت هذه الدراسة من أجله.

فالكثير من وحدات صنع القرار تعمل في أغلب الظروف منفردة ومنفصلة عن بعضها، وبالتالي فهي نادراً ما تلتقي. وفي مثل هذا الوضع فإن كمّاً هائلاً من الصراعات كثيراً ما ينشأ بين هذه الوحدات ذاتها أو حتى يقوم بين أقسام الوحدة الواحدة. وفي واقع الأمر فإن معظم هذه المواقف إنما هي نتاج نقص في المعلومات ــ إلى جانب انعدام التنسيق، وبالتالي عدم معرفة الأطراف ما تفعله الأطراف الأخرى.

وفي كل الحالات، فإن الجامعة هي المنوطة بالقضاء علىٰ هذا التناقض والنقص والتجزؤ، وذلك حين مدها لهذه الوحدات بالمعلومات التي تمكنها من توثيق علاقاتها وبالتالي صنع قراراتها بكفاءة وفاعلية.

والجامعة تستطيع أيضاً مد الجهات المعنية بالبيانات والمعلومات التي تكشف عن العلاقات المتداخلة والمتشابكة بين المشكلات والقضايا الإجتماعية. مثال لذلك العلاقة بين المستوىٰ الصحي المتدني وسوء التغذية والمرض، ثم العلاقة بين هذه الأبعاد والمتغيرات ذاتها وبين الأمية والبطالة والفقر وانخفاض مستوىٰ المعيشة.. وهكذا. إنها بهذا تصنع تنسيقاً جوهرياً لازماً، كما تتيح المجال لتنمية متكاملة وكفء.

وفي ظروف أمم العالم الثالث فإن ما لدىٰ الدولة والمجتمع ــ والجامعة جزء لا يتجزأ منها ــ من معلومات، ضئيل بل ومحدود للغاية. وحتىٰ في حالة توفر بعضه فإنه يكون غير دقيق فضلاً عن بعد الكثير منه عن الصحة. إن هذا في حد ذاته يضاعف من مسئولية الجامعة في هذه الدول ويصعب مهمتها. فهي ــ إلىٰ جانب مهمة توفير المعارف وتأمين البيانات والمعلومات ــ مسئولة عن غرس الوعي البحثي بين القطاعات المجتمعية المختلفة.

ج ــ البحوث والدراسات:

فإذا ما اتضحت الأهمية البالغة للمعارف الجديدة وما ينبغي تأمينه من بيانات ومعلومات، أمكن القول أن هذا لن يتأتىٰ للجامعة إلا عن طريق ما تقوم به من بحوث ودراسات في شتىٰ المجالات.

إن البحث المتعمق والمتجدد والجاد هو أحد المهام البالغة الأهمية للجامعة والذي لا يقل شأناً عن مهمتها التعليمية. فالجامعة لكي تسهم في جهود التنمية، بل وتقودها، فإن عليها أن تعمل علىٰ إثراء رأس المال البشري (جوهر عملية التنمية) من خلال ما تباشره من تعليم وتدريب من ناحية، ثم عن طريق ما تباشره من بحوث من ناحية أخرىٰ.

والجامعة لكي تكون مؤدية لدورها في خدمة مجتمعها، لابد من تفاعلها المستمر معه، والعمل علىٰ تحقيق متطلباته وحل مشكلاته. إن البحث ــ سواء اتجه اتجاهاً نظرياً أو نحا منحىٰ عملياً ــ هو وحده الذي يمكن الناس ــ أفراداً وجماعات ــ من وضع أيديهم علىٰ الداء، ومن ثم يشرعون في البحث عن المناسب له من الدواء.

وإذا كانت الجامعات في المجتمعات الأكثر تقدماً بالذات قد خطت خطوات واسعة بالفعل في هذا المجال، فإن المأمول هو أن تحذو الجامعات في الدول النامية هذا الحذو. وإذا كانت الجامعات في الدول المتقدمة قد توفر لها المناخ الملائم والمناسب للبحث والدراسة كما توفرت لها البيانات والمعلومات الدقيقة التي تساعدها علىٰ الإنسياب في عملية البحوث والدراسات

بفاعلية، إلىٰ جانب توافر الإمكانات المالية والمادية من ميزانيات ومعامل وأدوات وأجهزة، إضافة إلىٰ تأصل الوعي البحثي ذاته بين القطاعات الشعبية والحكومية المختلفة؛ فإن الجامعات في الدول النامية تقع عليها مسئولية إيجاد كل هذا. وهذا في حدِ ذاته أمر ليس بالهين.

وعلىٰ الجانب الآخر فإنه إذا كانت جامعات الدول الأكثر تقدماً، رغم وصولها إلىٰ مراحل تطور وتقدم مرضية، ما زالت تتبنىٰ قضية «العلم للمجتمع» ومن أجله، وتنأىٰ بالتالي بجهدها ــ ولو مرحلياً ــ بعيداً عن اتجاه «العلم للعلم» أو العلم لذاته، فإن ظروف الدول النامية، مجتمعة ومنفردة، تعض علىٰ مثل هذا المبدأ (العلم للمجتمع وفي خدمته) بالنواجز، حتىٰ لا تضيع أية ذرة جهد هباءً ــ بعيداً عن المجتمع والناس، وهي أحوج ما تكون إليه.

(٢) عملية نقل المعارف:

وعملية نقل المعارف والمعلومات والبيانات، عن طريق التعليم بشتىٰ أشكاله ومختلف قنواته، إلىٰ الأفراد والجماعات، من أهم المهام الملقاة علىٰ عاتق الجامعات. أما العملية التعليمية ذاتها فلا بد أن يكون هدفها الأساسي تخريج الإنسان الواعي الذي يحتاجه مجتمعه بالفعل والقادر علىٰ العطاء بتمكن واقتدار، إن تحسس الجامعة لحاجات المجتمع ومده بالتالي بالقوىٰ البشرية العامله الكفء المطلوبة والتي تواكب الآمال الإجتماعية المتوخاة إنما يقع علىٰ رأس المهام هنا.

والجامعة في شكلها المأمول لا تتوقف بطبيعة الحال عند العملية التعليمية التقليدية المعتادة وإنما تتعداها إلىٰ عمليات متسعة ومتشعبة أخرىٰ. وعلىٰ أية حال فإن ضمن هذا الجديد، والذي ساد العالم الأكثر تقدماً بالفعل ــ بل وكان له بعض وجود ببعض الدول النامية، ما يعرف ببرامج التربية المستمرة Continuing Education من ناحية، وبرامج مد العملية التعليمية والتدريب إلىٰ المواقع التي تتطلبها Extension من ناحية أخرىٰ. وذلك إلىٰ جانب برامج تعليم الكبار والدراسات الحرة من ناحية ثالثة.

د ــ التعليم المستمر:

وبرامج التعليم المستمر يمكن أن تتمثل بدورها في أمور مثل الدورات التدريبية بمختلف اتجاهات وكذلك الدراسات الحرة وما في حكمها. وهذه جميعاً تهدف إلىٰ تنمية مهارات الأفراد ورفع كفاءتهم في مجالات تخصصهم أولاً ثم في مجالات أخرىٰ معاونة بعد ذلك.

فإذا ما وقفنا عند التدريب كمثال وجدنا أن الجامعة يمكن أن تقدم الكثير فيه. فمن دورات تدريب للمبتعثين، لتزويدهم بما يلزمهم من معلومات وبيانات عن الأوضاع الجديدة التي سيتعايشون معها، إلىٰ دورات

للدبلوماسيين والمديرين لرفع كفاءة أدائهم.. ومن دورات تربوية للمدرسين ومن في حكمهم إلىٰ دورات في استخدام الأجهزة والآلات والمعدات.. وهكذا. وهي لا تتوقف عند هذا بل يمكن أن تتعداه إلىٰ برامج في أسس عمليات البيع والشراء وطرق المعاملات والعلاقات العامة وما إلىٰ ذلك.

هـ ــ مد العملية التعليمية:

وإذا كنا قد قدمنا أن الجامعة الحديثة تنأىٰ بجانبها (ولو مرحلياً) عن اتجاه «العلم للعلم» وتتعايش مع شعار «العلم للمجتمع» ومن أجله، فإنها ــ وانطلاقاً من هذا ــ لا ينبغي لها أن تكون جامعة «البرج العاجي» المتعالي بعيداً عن المجتمع. إن الجامعة في وضعها الحديث لابد أن تمد يدها إلىٰ شعبها وتتفاعل معه. وهي في هذا المقام لا ينبغي لها أن تنتظر الناس يأتون إليها، بل عليها هي أن تسعىٰ إليهم أينما كانوا لمدهم بكل جديد وكل مفيد.

علىٰ أية حال، إن هذا الجانب من نقل المعارف إلىٰ الناس في مواقعهم هو بداية التفاعل الجامعي/الإجتماعي بحق. وفي الواقع فإن جامعات الدول الأكثر تقدماً قد بدأت بالفعل، ومع بدايات القرن الحالي، من هذا المنطلق ثم راحت تتشعب في اتجاهات متعددة. وإذا كانت البداية في هذا الاتجاه زراعية/ريفية بالذات ــ حيث أقامت الجامعات محطات إرشاد وحقول تجارب وتعاونيات وتجمعات زراعية، فقد امتدت نشاطاتها اليوم إلىٰ الكثير من المجالات والمواقع لكي توصل إلىٰ الناس كل تجربة مبتكرة وكل جديد في مجالات العلوم والتكنولوجيا.

و ــ تعليم الكبار:

وبرامج تعليم الكبار والدراسات الحرة جزء من عملية نقل المعارف التي تهدف إلىٰ مد يد العون إلىٰ أولئك الأشخاص ــ الكبار عادة ــ الذين فاتتهم فرص الدراسة في مراحل سنهم الأولىٰ من ناحية، كما تستهدف استثمار وقت فراغهم فيما هو مفيد من ناحية أخرىٰ. هذا وغالباً ما تمارس أنشطة هذا الاتجاه في فترات مسائية حيث يقدم من خلالها ــ إلىٰ جانب برامج تعليم الكبار ومحو الأمية ــ دراسات في المهارات المختلفة مثل اللغات الحية والكومبيوتر والآلات الحاسبة والكاتبة والاختزال وأعمال الديكور والحياكة والتفصيل وأعمال الكهرباء والميكانيكا والنجارة والسباكة وغيرها. كما قد يقدم من خلالها أيضاً دورات في الإسعافات الأولية والتمريض وأعمال الدفاع المدني وما ماثلها.

(٣) عملية الإفادة من المعارف:

وإذا كان البعدان السابقان، وهما المهمتان التقليديتان للجامعة، يساهمان في خدمة المجتمع بطريق غير مباشر، فإن الجامعة منوطة أيضاً بخدمته بطرق مباشرة.

فإلىٰ جانب مجالات البحوث والدراسات (التي تؤمن من خلالها المعارف والمعلومات والبيانات الجديدة)، والتعليم (الذي تنتقل عن طريقه هذه المعارف والمعلومات والبيانات)، فإن الجامعة يمكنها أن تتقدم إلىٰ مجالات أخرىٰ، حديثة، وذلك بتفاعلها عملياً مع المجتمع عن طريق شده إلىٰ محرابها من جهة والنزول إليه في مواقعه من ناحية أخرىٰ.

في دول العالم الأكثر تقدماً، بل وفي بعض كيانات الدول النامية، عادة ما ينظر إلىٰ الجامعة باعتبارها الأداة الفعالة للتنمية من جهة والأمينة عليها من جهة أخرىٰ. وانطلاقاً من هذا التصور، الرائع في مضمونه، فقد أوكل إليها واستعين بها لمواجهة — أو علىٰ الأقل المشاركة في مواجهة — الكثير من الأمور المشكلة، فكانت علىٰ مستوىٰ المسئولية بالثقة التي أولاها إليها مجتمعها.

واتجاهات الخدمات هذه كثيرة ومتعددة بل وآخذة في التزايد والتشعب والانتشار مع تراكم المعلومات والعلوم والتكنولوجيا — وخاصة إذا ما كنا في وضع متقدم. وفي هذا الصدد فإنه يمكن الإشارة إلىٰ مشاركة الجامعة في الاستشارات التي يقدمها أعضاء هيئة التدريس وعملهم مع المنظمات ومشاركتهم في التخطيط ثم تقييمهم للأوضاع والأمور.

ز — الاستشارات:

فإذا ما لجأنا إلىٰ ضرب أمثلة لنشاطاتها في هذا المقام وجدنا الكثير من أعضاء هيئات التدريس يمكنهم العمل كمستشارين للعديد من الهيئات والمنظمات الحكومية والأهلية علىٰ السواء. وبالإضافة إلىٰ هذا فإن الشواهد الحاضرة تدلل علىٰ أن عدداً متزايداً من هذه المؤسسات كثيراً ما تعهد إلىٰ الجامعات بمباشرة بعض البحوث والدراسات في المجالات محل الإهتمام. وفي نفس الوقت فإن خبرات أعضاء هيئة التدريس وكفاءتهم في تحليل وتقييم البرامج والأعمال والنتائج إنما يضيف إليهم مهمة أخرىٰ وهي مهمة تقييم الأمور والحكم علىٰ الأشياء — والتي سيشار إليها في فقرة خاصة. إنت عمل الجامعة مع المنظمات — بحثاً واستشارة وتقييماً — إنما يتيح لها فرصة تقديم المعلومات والبيانات ذات الأهمية (الاستراتيجية غالباً) التي توسع من رؤيتها للأمور من ناحية، كما تقدم لها بعض الحلول وبدائلها من ناحية أخرىٰ.

ح — التخطيط للتنمية:

دور آخر هام تسهم فيه الجامعات وهو التخطيط للتنمية أو بالأحرىٰ المعاونة في الإعداد لها وسواء كانت هذه المساهمة علىٰ المستوىٰ القومي أو المستوىٰ الإقليمي أو حتىٰ القطاعي والمحلي. إن الجامعة بامتلاكها وتأمينها لمصادر المعلومات إنما تكون أقدر من

غيرها علىٰ مد يد العون للمخططين علىٰ مختلف مستوياتهم. كما انها بعرضها للبدائل تسهم بدور فعال في هذا المجال. كما أنها بمدها الجهات المعنية بالخبراء والفنيين في كل اتجاه إنما توطد من مركزها وتكون سنداً قوياً في البناء التنموي.

ومشاركة الجامعة بتقديم خدماتها لا يتم فقط عن طريق أعضاء هيئة التدريس وإنما للطلاب أيضاً دور فعال، وخاصة إذا ما كنا في وضع نام. وإذا كان دور الأساتذة قد أصبح واضحاً ــ بل ومقنناً في كثير من جامعات الدول الأكثر تقدماً، فإن مجموعات طلاب الدراسات العليا، بل والطلاب العاديون كذلك ــ باعتبارهم الفئة الأكثر وعياً اجتماعياً، يمكنهم جميعاً المعاونة كأجهزة وأدوات فعالة مطبقة للعلم والتكنولوجيا الحديثة، أو علىٰ الأقل المناسبة، في المجتمع.

هذا وما ينبغي التأكيد عليه في هذا الصدد ــ أو حتىٰ التحذير منه هنا ــ هو أن يتصور أحد أن تقوم الجامعة نفسها بصنع القرار. إن الجامعة لا ينبغي لها أن ترمي بنفسها في خضم السياسة. إنها تسهم فقط في هذا المجال وغيره بالإمداد بالرأي وإسداء النصح والإرشاد والحوار المستمر. إنها أيضاً ــ وكما سيتضح بعد قليل ــ يمكن أن تكون قوة حيوية حافزة ودافعة لهمم الناس وعاملة علىٰ تنشيطهم. ومن جانب آخر فإنه لا ينبغي أيضاً للجامعة أن تكون أداة للأنشطة الإقتصادية (الربحية بالذات) بأية صورة. إن تلك الأنشطة الإقتصادية، مثلها مثل الأنشطة السياسية، عرضة للمكسب والخسارة والشد والجذب. والجامعة، لكي تظل متمتعة بمكانتها المرموقة وكيانها المتميز احتراماً، لابد وأن تنأىٰ بجانبها عن هذه الأمور وأمثالها بحيث تأخذ ــ كما وضح ــ دور الموجه والمرشد والقائد المستقل الذي يضع المصلحة العليا فوق أي اعتبار.

ط ــ حفز الهمم:

وحفز الهمم وتنشيط الناس ودفعهم إلىٰ المشاركة باقتناع وفاعلية هو المهمة الصعبة للغاية، الملقاة علىٰ عاتق الجامعات ــ وخاصة إذا ما كنا في وضع اجتماعي نام. إن مشاركة الناس، إلىٰ جانب مشاركة الحكومة بطبيعة الحال، أمر جوهري في قيام جهود وسلامة بناء التنمية. إن كلا الجهدين وجهان لعملة واحدة لا يكون لها قيمة إلا بهما. وإذا كان غالبية علماء التنمية يقدمون الجهود الشعبية ومبادأة الناس علىٰ جهود الحكومة ومبادرات المسئولين، فإن تثبيت مثل هذا الشعار في ضمائر الناس وقيمهم وسلوكياتهم ــ وخاصة في الدول التي وضعها قدرها في وضع مختلف، أمر يحتاج إلىٰ جهد لا يستهان به. إنه في الواقع تحد كبير ولابد للجامعة أن تثبت وجودها حياله.

وفي كثير من الأحوال فإنه يمكن شد الناس إلىٰ مجالات المشاركة والبناء بطرق مبسطة يتمثل بعضها في خلق الفرص لإيضاح الأمور ـــ أو حتىٰ بعضها ـــ للمواطنين. وعلىٰ سبيل المثال فإنه في حالة إقامة مشروع يهدف إلىٰ تحسين مستويات المعيشة للمواطنين وزيادة رفاهتهم الإجتماعية يمكن لقادة التنمية (أساتذة الجامعات ـــ إضافة إلىٰ من هم في مواقع تنموية قيادية) بيان أن الفرد ليس له حق التمتع بالنتائج والعوائد فقط بل لابد أن يعمل ويشارك أيضاً في كل الجهود الموصلة إلىٰ هذه النتائج. إن ما ينبغي توضيحه في هذا المجال هو أن الأمر هنا ببساطة ليس أكثر من أمر حقوق وواجبات. وبطبيعة الحال فإنه لحصول أي مواطن علىٰ حقوقه لابد من قيامه بواجباته.

والمشاركة هنا لا يشترط بطبيعة الحال أن تكون مالية أو مادية أو حتىٰ بالمساهمة بجهد عملي في المشروع، وإنما يمكن أن تتمثل في مجرد المشاركة بالرأي في تحديد الأهداف أو بالمساهمة في تقييم المشروع أو جزئية منه.. وهكذا. وفي نفس الوقت فإنه ينبغي إفهام هؤلاء (المتقاعسين) أن هذه المشاركة أو تلك إنما تنقص من التكاليف وبالتالي تعود عليهم وعلىٰ مجتمعهم بالنفع. هذا بالإضافة إلىٰ تنمية إحساس الناس بأنهم إنما يعملون بأنفسهم من أجل أنفسهم، وأن ما تم إنجازه إنما هو من صنع أيديهم بعد تفكيرهم، وأنه ملك لهم، فيزيد بذلك اعتزازهم به، ويستمر العطاء.

إن حفز الناس وشحذ هممهم يمكن أن يتأتىٰ أيضاً عن طريق اندماج أعضاء هيئة التدريس في المجتمع ومعايشة الناس في كل أمورهم وظروفهم. وهذا بدوره قد يتأتىٰ عن طريق التساؤلات، قد تبدو عابرة لأول وهلة ـــ رغم أنها مرسومة ومقصودة، مثل: ماذا فعلت في كذا؟ أو كيف تسير مشروعاتك؟، أو ما هي خططك للمستقبل؟.. ثم ينهمر منها الترغيب والحفز والدفع نحو الأنشطة البديلة والأفضل. إن هذا يتم بطبيعة الحال بتقديم الجامعة للحلول وبدائلها بما لديها من قدرات بحثية ومعلوماتية من جهة وما تقدمه من استشارات تعود عليها هي نفسها بعائد جديد من المعلومات تتخذ منه زاداً جديداً «Feedback» لإعادة إحماء العملية التنموية ذاتها من جديد من جهة أخرىٰ.

والحفز قد يتأتىٰ أيضاً عن طريق ترشيد الناس في العمليات الإنتخابية كي تكون آراؤهم مؤثرة وفعالة. إنه عن طريق الإنتخابات، في أشكالها المتعددة، يمكن أن تحدث تغييرات جذرية في اتجاهات العملية التنموية وغيرها من العمليات التي تمس كيان المجتمع. إن كشف كل الأمور، الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، وبيان تداخلها وتشابكها وتأثيرها في بعضها (وهي أمور قد يغيب بعضها عن بعض الناس) سوف يجعل للعملية الإنتخابية قيمتها حين تكون محصلتهما إفراز الرجل المناسب للمكان المناسب.

حفز الهمم يمكن أن يتم أيضاً عن طريق الإهتمام بالأسرة من ناحية ثم اهتمام الأسرة بالقيام بدورها ـــ الهام والحيوي ـــ من ناحية أخرىٰ. وإذا كان من المفهوم أن الأسرة هي الخلية الأولىٰ في المجتمع والتي يصنع فيها الفرد بحق، فإن غرس بذور الإتجاهات السليمة وتوجيه القيم الإجتماعية والثقافية نحو الأفضل ـــ إلىٰ جانب غرس بذور التنمية ذاتها، إنه يساعد علىٰ تفريخ أناس لديهم الإستعدادات الطيبة لحمل اللواء والعمل علىٰ التقدم بالمجتمع والناس نحو خيرهم ورفاهتهم المطلوبة.

من جانب آخر فإن حفز الناس العاديين ليس وحده المطلوب في هذا المقام وإنما لابد أن يمتد ليشتمل علىٰ «الخواص» أو الصفوة في المجتمع المعين. ففي كل مجتمع هناك أفراد وجماعات يلعبون ـــ أو علىٰ الأقل يمكن أن يلعبوا ـــ دوراً هاماً في التنمية. والجامعات ـــ كجهة لها كيانها واحترامها ـــ لابد لها أن تتجه إلىٰ هذه الفئة وجنباً إلىٰ جنب مع الفئة الأولىٰ (العوام). إن رجال الأعمال عامة ورجال الصناعة خاصة يلعبون دوراً جوهرياً وهاماً في تسيير عجلة الأمور الإقتصادية إلىٰ جانب ما لها من تأثيرات علىٰ الأمور الإجتماعية والإقتصادية في البلاد. ولا شك أن شد هؤلاء إلىٰ مجالات التنمية ـــ من أي مدخل لها، إنما يكون كسباً إجتماعياً كبيراً وخطوة لها وزنها وقيمتها سواء في مجال صنع التقدم المأمول أو حتىٰ في مجال العمل الجامعي ذاته.

إن الجامعة لا تعمل، ولا ينبغي أن تعمل، في عزلة عن قطاعات مجتمعها. أما الطبيعي فهو أن تتلاحم مع القطاع الحكومي بنفس قوة وفعالية تلاحمها مع القطاع الأهلي، تشد من أزرهما، وتقف إلىٰ جانبهما بنفس القدر من الإهتمام لكي يؤدي كل منهما دوره ـــ مع الجامعة ـــ في خدمة المجتمع. وكما سبق القول، فإن الكثير من هذه القطاعات ترحب بتعاونها مع الجامعة ترحيباً كبيراً. بل إن غالبية متنامية منها تعطي الجامعة موقع القيادة في حالة قيام هذا التعاون. والجامعة، قمة الإدراك والوعي، عليها مسئولية استثمار مثل ذلك الموقف المتميز وتوظيفه التوظيف السليم والمناسب. إنها لو فعلت هذا أفادت واستفادت أيضاً. فهذه الجهات لديها من بنود التمويل الشيء الكثير الذي يمكن ـــ أو علىٰ الأقل يعاون ـــ الجامعة في أداء مهامها (البحثية بالذات)، وخاصة في ظروف قلة الإعتمادات ـــ كما هو معظم الحال مع ظروف دولنا النامية. كل ما في الأمر أن هذه الجهات يكون لديها الأمل في أن تظل علىٰ علم بالدور الذي تؤديه الجامعة (الذي يعنيها بطبيعة الحال) منذ البداية وحتىٰ النهاية ـــ وهذا بكل التأكيد حقها. وبلا أدنىٰ شك فإن الجامعة كفيلة بأن تحقق لها هذا.

ي ـــ التقييم:

وتقييم الأمور وتقويمها ـــ عن طريق الحكم عليها بموضوعية وتجرد كاملين ـــ من الأمور الجوهرية والحيوية التي ينبغي علىٰ

الجامعة القيام بها. وإذا كانت الجامعة هي إحدىٰ الكيانات الإجتماعية القليلة التي لا تنحاز ــ أو ينبغي لها ألا تنحاز ــ إلىٰ فئة، وهي المستقلة المؤمنة بالمجتمع بكل كياناته والعاملة لخيره بمختلف قطاعاته، فإنها في مثل هذا الموقع يكون لها بكل التأكيد إحترامها، بل وكذلك قدسيتها التي تفرض علىٰ الجميع تقبل أحكامها بوعي وتفتح ــ خاصة وأنها لا توصد الباب أمام أي حوار بناء، بل تشجعه وترحب به وتعمل علىٰ تنميته.

وتقييم الأمور، والذي يتضمن أيضاً الحكم علىٰ القيم، يمكن أن يجد له طريقين. أولهما حكم عضو هيئة التدريس علىٰ الأشياء بصفته مواطناً عادياً، مثقفاً واعياً، له حق التعبير، بحرية وانطلاق، عن أي شيء ــ وهذا بُعد شخصي لا دخل للجامعة فيه. أما الطريق الثاني، وهو الحيوي والهام ــ حيث تؤثر الجامعة، فهو أن يعبر عضو هيئة التدريس عن رأيه في مجال تخصصه وذلك كأن يدلي أستاذ علوم سياسية مثلاً برأيه في نزاع سياسي، أو أن يدلي أستاذ اقتصاد بدلوه في مشروع أو خطة اقتصادية، أو يقيّم أستاذ في الإدارة، مشروعاً تنظيمياً، أو يحكم أستاذ صيدلة في قضية دوائية، أو يتناول أستاذ اجتماع بعض المشكلات الإجتماعية بالمناقشة.. وهكذا. وفي هذه الحالة فإنه سوف يُنظر إلىٰ رأيه نظرة خاصة ومؤثرة لما لها من كيان شخصي له اعتباره واحترامه.

وعلىٰ الرغم من الأهمية البالغة لذلك الدور التقييمي فإنه ينبغي علىٰ الجامعة أن تبادر إلىٰ تحديد دورها بكل دقة ووضوح في هذا المجال، وهل عليها أن تحكم علىٰ الأمور فقط وتقيّمها أم أنه يمكنها أيضاً أن «تصنع» ــ أو علىٰ الأقل تحاول أن تصنع ــ قيماً جديدة للمجتمع. وإذا كان قد سبق القول أن الجامعة هي بالفعل مصدر كل جديد ــ وسواء اتخذ هذا الجديد شكلاً فكرياً أو اتجه اتجاهاً عملياً، أو سواء كان معنوياً أو مادياً، إلا أنه قد وضح أيضاً أن الجامعة يجب أن تنأىٰ بجانبها عن صنع القرارات الإجتماعية بشكل مباشر وسافر. وكما أنها تعاون فقط في صنع القرارات، فإنها تسهم ــ فقط ــ وبالطرق المباشرة وغير المباشرة في توجيه القيم والسلوكيات نحو الأفضل وتنير الطريق أمام كل جديد صالح.

ثالثاً الجامعات وتنمية العالم الإسلامي

ودور الجامعات الإسلامية في خدمة المجتمع وتنميته لا يختلف بطبيعة الحال في جوهره عن ذلك الدور الذي انتهينا من استعراضه علىٰ التو. إلا أنه نظراً لموقع هذه الجامعات في كيانات إسلامية متميزة من جهة ومعايشتها لأوضاع وظروف نامية من جهة أخرىٰ، فإن هذا يوسع من مسئولياتها كما يزيد من صعوبة دورها.

وفي الواقع فإن الأعباء والواجبات الملقاة علىٰ عاتق جامعات هذه الدول أكبر بكثير من تلك التي تضطلع بها جامعات الدول الأكثر تقدماً. ففي هذه الأخيرة هناك الكثير من الهيئات والمنظمات التي تتولىٰ بعض مهام التطوير والتحديث والتنمية. وفي نفس الوقت فإن غالبية كبيرة من الدول الآخذة في النمو تفتقر إلىٰ مثل هذا. وعليه فإن جامعاتها تتحمل وحدها كل الأعباء علىٰ قلة إمكاناتها.

وإذا كان جوهر تلك الأعباء المتمثلة أساساً في الأبعاد الثلاثة المتقدم ذكرها (تأمين المعارف ونقلها والإفادة منها) واحداً في كل جامعات العالم، فهو بكل التأكيد أمر متقبل في العالم الإسلامي برمته أيضاً. أما إذا ما تطلبت ظروفه دوراً أبعد وأعمق من هذا بكثير فإن الأمر هنا سوف لا يمس الجوهر أيضاً وإن تعلق أساساً بالتفاصيل.

ولقد تناولت بعض الكتابات العربية والإسلامية، علىٰ قلتها، هذا الدور المتطلع للجامعات الإسلامية بالتوضيح والتحليل وحاولت وضع النقط فيه فوق الحروف. مثال لذلك ما أعلنه وزير التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية[٤] حين حدد الأهداف الآتية كاستراتيجية للتعليم:

(١) تأمين فرص التعليم العالي للمواطنين المؤهلين بما يخدم المجتمع ككل وإعدادهم فكرياً وخلقياً بمستويات عالية من الكفاية والتخصص العلمي

(٢) توثيق التفاعل بين مؤسسات التعليم العالي وبين المجتمع والإسهام في معالجة مشكلاته وخدمته فكرياً وثقافياً واجتماعياً.

(٣) العناية بالتراث الإسلامي (العام والخاص) وإغناء الثقافة الوطنية وتعريب العلوم.

(٤) العناية بدعم البحث العلمي، مع التركيز علىٰ الإبتكار في مجال البحوث التطبيقية.

(٥) التركيز علىٰ التطوير الكيفي للتعليم العالي وفتح قنوات جديدة في مجالات العلوم والتكنولوجيا لخدمة المجتمع، وإيجاد توازن أكثر مع العلوم الإنسانية بدون التفريط فيها.

وإذا كانت هذه الكتابات وما ماثلها قد فتحت بالفعل الطريق أمام تصور عام للدور الذي ينبغي أن تضطلع به جامعاتنا الإسلامية، فإن المجال ما زال بكل التأكيد في حاجة إلىٰ المزيد حتىٰ تنجلي صورته وتتضح معالمه أكثر. وعلىٰ أية حال فإن هذه الدراسة تود عرض الشكل التوضيحي المثبت بعد، كتصور مبدئي محدد لدور الجامعة علىٰ الوجه الآتي:

شكل رقم (٢)
الجامعات وتنمية العالم الإسلامي

مجلس الجامعة/الكلية
أعضاء هيئات التدريس
الأساتذة المعاونون
أجهزة البحوث
طلاب الدراسات العليا
الطلاب العاديون
الأجهزة الفنية والإدارية

تأمين المعارف	نقل المعارف	الإفادة من المعارف
تقديم معارف جديدة	التعليم الرسمي	الإستشارات
تأمين المعلومات والبيانات	التعليم الحر	العمل مع المنظمات
تعريب العلوم	تعليم الكبار	الخدمات المباشرة
أسلمة المعرفة	المد التعليمي	التخطيط للتنمية
	تعليم الإناث	حفز الهمم
	تحديث التعليم	تقييم الأمور
	الإرشاد الأكاديمي	المشاركة التطوعية

والتصور المبدئي يضع الكيان الجامعي بكل هياكله الموضحة من:
— مجالس الجامعات/والكليات،
— أعضاء هيئات التدريس،
— أساتذة معاونين،
— أجهزة بحوث،
— طلاب دراسات عليا،
— طلاب عاديين،
— أجهزة فنية وإدارية.

يضعها في قمة المسئولية عن المجتمع وتنميته والتقدم به نحو خيره ورفاهيته. كما أن التصور ذاته يبرز دور الجامعة في نفس المقولات الثلاثة السابقة التي تلقى اتفاقاً عاماً، وهي تأمين المعارف ونقلها والإفادة منها، إلا أنه يتفرع بها في اتجاهات أكثر حين يحددها في:
— تقديم معارف جديدة،
— تأمين المعلومات والبيانات،

- القيام بالبحوث،
- تعريب العلوم،
- أسلمة المعرفة،
- التعليم الرسمي،
- التعليم الحر،
- تعليم الكبار،
- التعليم المستمر،
- المد التعليمي،
- تعليم الإناث،
- تحديث التعليم،
- الإرشاد الأكاديمي،
- الاستشارات،
- العمل مع المنظمات،
- الخدمات المباشرة،
- التخطيط للتنمية،
- حفز الهمم،
- تقييم الأمور،
- المشاركة التطوعية.

وإذا كانت المقولات الواردة في الشكل المتقدم قد وضح بعضها حين الوقوف عند دور الجامعة بوجه عام في خدمة المجتمع، فإن ما يبقىٰ التركيز عليه هنا هو تلك الأبعاد المضافة والمستمدة من ظروف العالم الإسلامي مثل تعريب العلوم، وأسلمة المعرفة في جانب تأمين المعارف، وتحديث التعليم، وتعليم الإناث، والإرشاد الأكاديمي في جانب نقل المعارف، ثم التركيز علىٰ العمل التطوعي ضمن مقولة حفز الهمم في جانب الإفادة من المعارف.

تعريب العلوم:

وتعريب العلوم مهمة لها أهميتها تقع علىٰ عاتق جامعاتنا الإسلامية وخاصة إذا ما كانت عربية. إن العالم المتقدم يتقدم أكثر مع مطلع كل شمس فيما يلهث عالمنا النامي للحاق به. وإذا كانت وسائل اللحاق به كثيرة، فإن ترجمة ما يصدر عنهم إلىٰ اللغة العربية يمكن أن يكون واحداً منها. وإذا كانت أمم كثيرة قد بنت نهضتها علىٰ ما نقلته عن الآخرين (كما فعل الإغريق مع المصريين القدماء، والعرب مع الإغريق، والأوربيون مع العرب المسلمين)، فإن الأمر عندها لم يتوقف عند مجرد النقل وإنما تعدته بطبيعة الحال حين أضفت شخصيتها المميزة علىٰ ما استوعبته من معارف. كما أنه إذا كانت أوربا قد ترجمت أمهات الكتب العربية وبنت عليها نهضتها الحديثة(٥)، إنطلاقاً من مبدأ إنسانية المعرفة، فإن عالمنا الإسلامي اليوم في مسيس الحاجة إلىٰ المعاملة بالمثل — وبشرط ألا يطمس هذا النقل شخصيته.

والإحتفاظ بالشخصية الإسلامية وإضفاؤها علىٰ ما ينقل عن الأمم التي تقود التقدم اليوم يمكن أن يتأتىٰ بأحد أمرين: أولهما تعريب العلوم وثانيهما أسلمة المعرفة. فإذا ما كان كلامنا عن الجانب الأول فإن الجامعة، وقبل غيرها، تتحمل مسئولية الوضع القائم والذي تكاد تعتمد فيه العملية التعليمية والبحثية كلها علىٰ كل ما هو أجنبي. ففي مجالات كثيرة ما زال الطلاب يدرسون بلغات غير لغتهم، كما أنه في كثير

من البحوث لا يعترف إلا بالمراجع الأجنبية. إن هذا بالتأكيد يستنفد الكثير من الجهد والطاقة التي كان من الممكن استغلالها في مجالات أخرىٰ. إن التدريس والإطلاع والبحث باللغة العربية يجعل الطلاب والأساتذة أكثر تفاعلاً، كما يجعل العملية التعليمية مناسبة مشوقة وممتعة من ناحية، وأكثر كفاءة وأوفر ثماراً من ناحية أخرىٰ.

أسلمة المعرفة:

وعلىٰ الجانب الآخر فإن أسلمة المعارف هو الإتجاه الذي يمكن أن يسهم في إعادة الأمة الإسلامية إلىٰ أصالتها طريقاً إلىٰ استرداد مجد موؤود. وإذا كان جانب ترجمة العلوم أمراً معروفاً واضحاً وشائعاً، فإن ما يبقىٰ في حاجة إلىٰ مزيد إيضاح هو اتجاه الأسلمة هذا. واتجاه الأسلمة إتجاه حديث برز مع «شبه» الصحوة الأخيرة للعالم الإسلامي. ومع حداثته هذه فإنه لا يتوقع بطبيعة الحال أن يلقىٰ اتفاقاً عاماً في طريق الوصول إلىٰ تصور له. فمن متصور أنه ليس أكثر من تتبع الجذور الإسلامية في كل أصل وفرع معرفي، إلىٰ مناد بتأصيل العلوم والمعارف جميعاً بردها إلىٰ النبع الإسلامي الخصب، إلىٰ متطلع إلىٰ نظريات إسلامية نابعة من واقع العالم الإسلامي في كل اتجاه.. وهكذا. وعلىٰ أية حال، ورغم كل هذا التشتت، فإنه يمكن اعتبار كل هذه المحاولات بمثابة خطوات علىٰ الطريق الذي مازال بكل التأكيد طويلاً من ناحية ويحتاج إلىٰ مزيد من الجهد ــ الجامعي ــ لإجلاء معالمه والنزول به إلىٰ أرض الواقع من ناحية أخرىٰ.

ومع حداثة الإتجاه وعدم وضوحه فإن استعراض بعض الكتابات المتعرضة له يكون أمراً مفيداً. فالمقصود بالأسلمة هو الكشف عن فكر المسلمين واجتهادهم في مجالات المعرفة. والمقصود هو ربط هذا الفكر بالكشف عن حقيقتها في الكتاب والسنّة. وإذا كان علماء المسلمين قد أدلوا بدلوهم في كل فروع المعرفة(٥)، فعلينا نحن أن نجتهد في استخلاص هذه المعارف ووضعها في قوالب يفهمها الإنسان المعاصر حين نتحدث إليه بلغة العصر.. علينا أن نجلي موقف الإسلام في كل ما يدور بالحياة لنحدد الطيب منه والخبيث وعلىٰ هدى شريعتنا الإسلامية .

إن المطلوب في الأسلمة هو صبغ المعارف الحديثة بالصبغة الإسلامية. وإذا كان أسلافنا قد قاموا ببراعة بهذه المهمة، فإن المنتظر من جامعاتنا الإسلامية الحديثة علىٰ انتشارها، ومع توافر الإمكانات الضخمة لبعضها، إعادة هذا الدور إلىٰ أصالته. وإذا كان أسلافنا قد استوعبوا معارف عصرهم وهضموها ثم انتجوا تراثاً ثقافياً وحضارياً كان وما زال له تأثيره الهائل علىٰ المسيرة التقدمية العالمية، فإننا، كجامعات وما في حكمها، مطالبون بمثل هذا الدور، أو حتىٰ ما هو أكبر منه. إن المطلوب هنا هو إعادة صياغة المعرفة وفي

كافة تفرعاتها واتجاهاتها علىٰ أساس إسلامي بحت. إن العلوم جميعاً، والآخذة شكل مقررات دراسية بالذات، وسواء كانت في الجامعات أو حتىٰ المدارس، يجب أن تتصور وتبنى من جديد علىٰ أسس إسلامية ملائمة ومواثمة للعصر ــ ودون التفريط في شيء بطبيعة الحال. إن المعارف جميعاً والعلوم في مقدمتها يجب أن تصاغ صياغة جديدة تجسد فيها مبادىء الإسلام بكل أبعاده.

تحديث التعليم:

وبطبيعة الحال فإن أسلمة المعرفة والعلوم والمناهج وما تعلق بها لا يعني تخلفها عن الركب العالمي والتقوقع بها في إطار محدود، وإنما لابد من الإفادة من كل جديد وحديث طالما كان لا يتعارض مع الأصول الإسلامية. إنه إذا كان الإسلام نفسه دين التدبر والتفكر الذي لا يقبل الجمود في أي شكل من أشكاله، فلا بد هنا من مراجعة واعية شاملة ودقيقة لكل البرامج والمقررات والمراجع والنظم الإدارية وجعلها متمشية مع متطلبات العصر ودون مساس بجوهر الإسلام.

أما المقصود بتحديث التعليم هنا فهو أن تتنازل جامعاتنا عن أساليبها العتيقة في معالجة الكثير من الأمور والتي يأتي ضمنها المناهج الدراسية وطرق التدريس وتنفيذ البحوث وإدارة الأفراد وكل ما تعلق بها. وعلىٰ سبيل المثال هناك مناهج مقررة تدرس بنفس الأسلوب التقليدي وبصورة لا تتغير ولا تتجدد منذ عشرات السنين. كما أن هناك كتباً مقررة عفا عليها الزمن ولا تمت إلىٰ الواقع بصلة. وعلىٰ سبيل المثال أيضاً فما زالت دراسات الإدارة في بعض جامعاتنا الإسلامية متخلفة عن نظيراتها في جامعات الدول المتقدمة بمراحل كبيرة. إن الكثير من المناهج المقررة صور مكررة وممسوخة لمناهج الغرب ودون ظهور لأية بادرة أصالة فكرية إسلامية فيها. وفي حالة البحوث مازال الطابع النظري والسطحي أيضاً هو المسيطر علىٰ نسبة كبيرة منها. أما في حالة الأساتذة، فإنهم غالباً ما يهتمون في الأساس بالبحوث من أجل الترقية والترفيع فيما يأتي المجتمع وحاجاته ومعالجة مشكلاته في درجة تالية من اهتماماتهم.

إن التحديث المطلوب هو ملاحقة آخر ما وصلت إليه الصيحات العلمية علىٰ مستوىٰ العالم والإفادة منها في الوضع الإسلامي الراهن. وبطبيعة الحال فإن الإفادة منها لا يعني تقليدها بسذاجة ــ أو حتىٰ بعمىٰ ــ أو أخذها برمتها ــ حلوها ومرها ــ دون تمحيص كما هو حادث في كثير من المواقع الإسلامية. وصحيح أن الحقيقة الإجتماعية ترىٰ أن «المغلوب مولع في الغالب بتقليد الغالب»، إلا أن هذا لا ينبغي أن يُتخذ ذريعة أو يقف مبرراً لأخذ كل ما صدر عن الغرب ــ بالذات ــ أو الشرق ــ أحياناً. فالتحديث Modernization لا يمكن أن يكون مرادفاً للتغريب ــ أو التشبه

بالغرب ـــ Westernization (أو أحياناً الشرق Easternization)، كما لا يمكن أن يعني التأمرك ـــ أو الولع بكل ما هو أمريكي ـــ Amricanization كما هو حادث في كثير من المواقع الإسلامية وخاصة إذا ما وصلت إلىٰ مستوياتها العليا[1].

الإرشاد الأكاديمي:

والإرشاد الأكاديمي جزء لا يتجزأ من عملية التحديث المطلوبة. فالطالب في العالم الإسلامي وفي كثير من الأحيان حائر في بعض الأحيان، بل وضائع أحياناً أخرىٰ، بين النظم العتيقة من جهة وعدم وضوح الرؤيا الإجتماعية من ناحية أخرىٰ. وإذا كانت أمثلة هذا كثيرة فإن الوقوف عند بعضها هنا يمكن أن يوفي بالغرض. فالطلاب في بعض الظروف يزج بهم في تخصصات لا يميلون إليها، وتكون النتيجة فشلاً شخصياً ومأساة أسرية وخسارة إجتماعية. وعلىٰ الجانب الآخر فإنه كثيراً ما يقبل الطلاب علىٰ دراسات وتخصصات مطلوبة وقت التحاقهم بالجامعة ثم لا يجدون فرصة للعمل بعد تخرجهم. وإذا كان هذا يعتبر استثماراً ضائعاً من الناحية الإقتصادية، فإنه أيضاً يسبب وينمي أزمات البطالة ـــ كلية ومقنعة ـــ ويزيد من المشكلات الإجتماعية.

إن الإرشاد الأكاديمي يعني اختيار الطالب المناسب للدراسة التخصصية المناسبة. وإذا كان الطالب بوعيه وإدراكه ـــ المحدود نسبياً ـــ لا يمكنه الإختيار بالشكل الصحيح فلا بد للجامعة من أن تكفل له هذا الحق وأن تتيح له الفرصة التي تعود عليه ومجتمعه بالنفع. وإذا كانت الجامعات مسئولة مسئولية مباشرة عن مد المجتمع بالقوىٰ البشرية الكفء القادرة علىٰ الوفاء بخطط التنمية وتحقيق ما فيها من آمال، فإن إرشاد الطالب أكاديمياً سوف يوصلها إلىٰ هذا.

والإرشاد الأكاديمي لا يتوقف بطبيعة الحال عند هذا الحد بل يتعداه إلىٰ ما يشبه احتضان الطالب وتوجيهه والوقوف إلىٰ جانبه في كل شئونه الخاصة والعامة ـــ وخاصة إذا ما كانت علمية ودراسية. وفي جامعات الدول الأكثر تقدماً يخصص أكثر من أستاذ مشرف «أكاديمي» لكل طالب. فإذا ما كنا في جامعات الأعداد الكبيرة من الطلاب والأعداد الصغيرة من الأساتذة وأعضاء هيئة التدريس ظهرت صعوبة العملية رغم أهميتها البالغة. وصحيح أن هناك جامعات إسلامية تتعامل مع مثل هذا النظام الإرشادي، إلا أن النظام نفسه مازال يطبق بغير فاعلية ولا يجد الكثير من المؤمنين به، وسواء كان هذا علىٰ مستوىٰ الكثير من الطلاب أو البعض من الأساتذة أعضاء هيئات التدريس.

تعليم الإناث:

وتعليم الإناث لا ينفصل بطبيعة الحال

عن تعليم الذكور في جوهره وإن كان الإختلاف في المناهج والمقررات أمراً وارداً. إلا أن ما يدعو إلىٰ تخصيص بعض الأسطر له هنا فهو هذا الإهمال الواضح، والغير مبرر إسلامياً أو اجتماعياً أو أخلاقياً، للأنثىٰ المسلمة، الأمر الذي نتج عنه تخلفها في كثير من الميادين. وعلىٰ سبيل المثال فإن نسب المتعلمين من الذكور أعلىٰ بكثير من نظيرتها بين الإناث. ونسب الذكور القائمين بجهود التنمية ـــ وخاصة في جانبها التطوعي أكبر بمراحل عما عليه الوضع النسائي. بل والقائمون علىٰ أمور التنمية أنفسهم يتجهون بكل ثقلهم إلىٰ القطاع الرجالي رغم علمهم وإيمانهم بأن النساء نصف المجتمع وأن لهن دوراً هاماً في العملية التنموية ذاتها بما لها من تأثيرات ضخمة في عملية التنشئة الإجتماعية.

إنه انطلاقاً من ذلك الدور الحيوي والخطير للمرأة فلابد للجامعات في الدول الإسلامية أن تقود ثورة تعليمية تثقيفية تطويرية وتحديثية للإناث فيها، لإنقاذهم من الوضع المتردي الذي يقبع فيه بعضهن من ناحية، ولاستثمارهن، وهن النصف المتعطل ـــ أو حتىٰ المعطَّل (عن قصد) في جهود التنمية من ناحية أخرىٰ. إنه إذا كان الكائن الحي لا يمكنه أن يعيش سليماً ـــ أو علىٰ الأقل آمناً ـــ إذا ما تنفس برئة واحدة، وإذا كنا كاجتماعيين نشبه المجتمع بالفرد في كثير من الخصائص، أمكننا القول أن المجتمع الإسلامي يستخدم في الأغلب الأعم نصف إمكاناته، رغم أن الكثير من أجزائه ما زالت في أمس الحاجة إلىٰ ذرات جهد ذلك النصف الآخر.

المشاركة التطوعية:

وضح مما سبق أن حفز الناس وشحذ هممهم وشدهم إلىٰ مجال العمل عامة والعمل التطوعي خاصة من أشق الأمور وأصعب المهام الملقاة علىٰ عاتق الجامعة. كما وضح أيضاً أن هذا الحفز إنما يمثل تحدياً كبيراً للجامعات وعليها أن تثبت وجودها حياله. وإذا كان ما قيل ينطبق علىٰ الوضع العالمي برمته فإنه ـــ وبكل الأسف ـــ أكثر انطباقاً علىٰ عالمنا الإسلامي الذي قل إحساسه المجتمعي وعاش مع السلبية واللا مبالاة طويلاً وتقاعس بشكل ملموس عن المشاركة بشكلها العام والمشاركة التطوعية بشكل خاص.

وإذا كان من المفهوم أن وراء هذه اللا مشاركة واللا تطوعية الكثير من الأسباب السياسية والإجتماعية التي يأتي علىٰ رأسها اللا شورىٰ والتسلطية(٧)، فإن الجامعات يمكن أن يكون لها موقفها تجاه مثل هذه الأوضاع. وعلىٰ سبيل المثال فإنها بتوليها مسئولية الإرشاد السياسي ـــ وضمنها ترشيد العملية الإنتخابية، تمكن للناس أن يأتوا بالرجل المناسب للمكان والوضع المناسب. وهم بنزولها إلىٰ الناس ومشاركتهم

مشاكلهم والتفاعل معهم في الكثير من قضاياهم إنما يضربون مثلاً عملياً حياً لما ينبغي أن تكون عليه المشاركة ويؤمل أن يحتذىٰ.

إن الجامعة تستطيع أيضاً أن توضح للناس أن إسلامهم الذي يدينون به إنما يدعو إلىٰ هذه المشاركة وأن اللبنات الأولىٰ في الكيان الإسلامي قامت علىٰ التطوعية بكل ما تحمله من أبعاد حديثة. وإذا كانت التطوعية تعني إحساس الفرد والجماعة والمجتمع ببعضهم، والعمل بالتالي في سبيل بعضهم البعض بإرادتهم الحرة ودون انتظار أي مقابل مادي، فإن المسلمين الأوائل قد شاركوا بالنفس والنفيس في سبيل إعلاء دينهم ودولتهم.

إن التربية الإسلامية لم تفقد في أي شكل خصوبتها وما زالت صالحة للإنبات. كل ما في الأمر أنها في حاجة إلىٰ «المهندس» الواعي والفطن الذي يعيد بذر بذور تلك التطوعية وما ماثلها من اتجاهات طيبة بين ربوعها. وإذا كانت جامعات الولايات المتحدة الأمريكية تقود اليوم حركة التطوعية العالمية بقوة واقتدار، فإن راية العمل التطوعي الإسلامي تنتظر أن تتقدم الجامعات الإسلامية لحملها والوصول بها إلىٰ مجد إسلامي مأمول.

رابعاً: عقبات في الطريق

وإذا ما كانت الأمانة المعروضة علىٰ الجامعات الإسلامية ثقيلة ومضنية، فإن وجود مناخ صالح للعمل إنما يخفف من هذا الثقل ويسهل حمل الأمانة بطبيعة الحال. أما ذلك المناخ الصالح واللازم لكي تؤدي جامعاتنا رسالتها المأمولة فيمكن أن يتركز في اتجاهين يحوي كل واحد منهما في داخله أكثر من مقولة. الإتجاه الأول يتعلق بالمجتمع الذي تتعايش معه الجامعة ويتضمن أموراً مثل توافر الإمكانات والوضع الإجتماعي المتقدم والمناخ السياسي الحر، فيما يتعلق الإتجاه الثاني بالكيان الجامعي نفسه ويركز علىٰ أبعاد مثل إعادة تنظيم الجامعة لنفسها وتحديد دورها وخططها وأولوياتها.

توافر الإمكانات:

والإمكانات مالية ومادية وبشرية فنية وإدارية. فإذا ما بدأنا بالإمكانات المالية وجدنا نقص الميزانيات والإعتمادات يشكل عقبة كبيرة في طريق أداء هذه الجامعات لرسالتها. وحتىٰ في بعض الدول الإسلامية التي تعيش اليوم رخاءً اقتصادياً ووفرة مالية مشهودة، فإن الكثير من الميزانيات المعتمدة فيها تنفق علىٰ الشكليات المظهرية «التجميلية»[٨]. وفي نفس الوقت فإن عدداً كبيراً من الدول تهتم بالكم دون الكيف رغم خطورة هذا علىٰ قضية التنمية ذاتها بل وعلىٰ الكيان الجامعي نفسه.

وعلىٰ الجانب الآخر فإن عدداً متزايداً من جامعاتنا الإسلامية يعاني من نقص

شديد في الإمكانات المادية المتمثلة في المعامل والأجهزة وأدوات البحث وخاصة الحديث منها. إن بعض الباحثين فيها مازالوا يستخرجون نتائج بحوثهم بالطرق التقليدية القديمة في الوقت الذي غزا فيه الكومبيوتر كل بيت في الدول الأكثر تقدماً لدرجة تضمنه في لعب الأطفال. ومن ناحية أخرىٰ فإن نظم المعلومات في كثير من هذه الدول تحتاج إلىٰ هزة عنيفة تصل بها إلىٰ مراحل التقدم التي شهدها هذا المجال في كل الدول المتقدمة ـــ أو حتىٰ الأقل تقدماً ذات الإمكانات المادية الوفيرة.

أما الإمكانات البشرية فهي مشكلة المشاكل في الكيان الجامعي الإسلامي. فمن ناحية كوادر أعضاء هيئات التدريس فإن الكثير من الجامعات تحتاج إلىٰ أضعاف العدد الموجود حتىٰ تؤتي العملية التعليمية ثمارها المرجوة ـــ وخاصة مع جامعات الأعداد الكبيرة في بعضها. إلا أن الأهم من هذا وأخطر فهو أن الكثيرين ـــ أو علىٰ الأقل بعض ـــ من أعضاء هيئة التدريس من التقليديين هم أنفسهم في حاجة إلىٰ تطوير قبل أن يباشروا العمل. إن هذا في حد ذاته يؤثر ـــ سلباً ـــ في العملية التنموية بل وقد يضرّ بها في النهاية. علىٰ أية حال وفي مثل هذا الموقف، فإن الجامعة مطالبة بتوجيه بعض البرامج إلىٰ هؤلاء، ومهما كانت مستوياتهم، حتىٰ لا تتعطل المسيرة.

الوضع الإجتماعي المتقدم:

والجامعة لكي تؤدي دورها لابد أن تحتل لها مكانة مرموقة بين الكيانات الإجتماعية الأخرىٰ. وإذا كانت مكانة عضو هيئة التدريس (المرتفعة) في الدول الأكثر تقدماً تجعله محترم الرأي مسموع الكلمة، فإن عضو هيئة التدريس في كثير من جامعاتنا الإسلامية ما زال يكافح من أجل لقمة العيش، الأمر الذي قد يهز في النهاية من كيانه.

فإذا ما كان ذلك الوضع المرموق مفتقداً في بعض الأحيان بين بعض قطاعات الشعب غير الواعية، فإن المنتظر من القطاعات الأخرىٰ الأكثر وعياً، وخاصة تلك التي تجلس علىٰ قمة الهرم الإجتماعي، أن تقدر الجامعة وكوادرها حق قدرها. أما ما هو أهم من هذا كله فهو أن يجد عضو هيئة التدريس كيانه وهيبته داخل الكيان الجامعي ذاته. وهذا يعني أن النظام والتنظيم الجامعي نفسه لابد أن يضعه في الوضع الذي يليق به وخاصة حين التعامل معه مالياً وإدارياً.

المناخ السياسي الحر:

أما المناخ السياسي الحر فهو أهم الأمور جميعاً. فعضو هيئة التدريس لابد أن يكون حراً في التعبير عن فكره ورأيه حتىٰ وإن لم يتوافق مع الأوضاع المعينة القائمة. ومن

الصعوبة بمكان أن يحاسب على ما يقوله أو يكتبه. وعلى أقل تقدير فإنه إذا كان المأمول من الجامعة تخريج الإنسان الواعي الحر والقادر على العطاء بأمانة واقتدار. فلا يمكن أن يتم إلا على يد نفر من أعضاء هيئة التدريس الذين يتمتعون بنفس الصفات أو حتى ما يزيد عليها. وإذا كان من الثابت أن فاقد الشيء لا يعطيه، بات واضحاً أن عضو هيئة التدريس الذي لا حرية ولا كيان — وبالتالي لا احترام — له لا يمكن أن يخرج إلا كيانات هزيلة غير قادرة على البناء.

من ناحية أخرى فإنه إذا كان البحث مهمة من مهام عضو هيئة التدريس الأساسية فلا يمكن أن يقوم بحث علمي وهو محاط بالقيود. إن الكثير من دول العالم الإسلامي لا يتمكن الباحثون فيها إلا من تناول الموضوعات التي ترضى عنها السلطة. كما أن بعضها لا يسمح لعضو هيئة التدريس بالتأليف أو حتى الكتابة عامة إلا بعد عرض ما يكتبه — في أي مجال !! — على «الرقيب» وهو عادة فرد من «المخابرات»، وغير متخصص في شيء !! وحتى إذا ما بادر الواحد بالتأليف فإن بعض الجهات تحجب عنه بعض البيانات والمعلومات — التي هي شحيحة أصلاً بهذه الدول.

إنه وسط هذا المناخ «اللا حر» لا يمكن لبحث حقيقي أن يقوم فضلاً عن أن يزدهر. إن عضو هيئة التدريس كواحد من البشر، له حاجاته الإنسانية والإجتماعية والنفسية، لابد أن يكون آمناً على غده إيمانه على يومه. وهو لكي يكون مطمئناً وآمناً لابد أن يتوفر له الاستقرار والطمأنينة التي تجعله ينتج ويعطي بانطلاق مناسب بلا حدود. أما إذا ما سيطر عليه الخوف وتولد لديه الجبن فسيكون النتاج نفاقاً سالباً يقوض دعائم قضية التنمية من أساسها، ويقود الجامعة بمجتمعها إلى هاوية المزيد من التخلف.

البناء الجامعي:

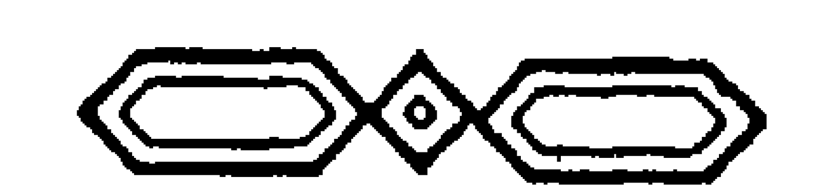
فإذا ما وصلنا إلى الكيان الجامعي وما يحمل بداخله من عناصر عائقة لأداء دوره المرتقب، أمكننا التأكيد على ضرورة إعادة جامعاتنا الإسلامية تنظيم نفسها من الداخل. وفي طريق إعادة تنظيم نفسها فإن الجامعات مطالبة منذ البداية بتحديد الدور الذي ينبغي، ثم يمكن، أن تقوم به بدقة ووعي كاملين. فالجامعة إذا عرفت ما يريده — أو يأمله — مجتمعها منها فلها هي نفسها أن تحدد ماذا تستطيع عمله. فالجامعة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تفعل كل شيء. والأفضل والأكرم لها أن تتقن وتبدع في جزئية بعينها من أن تدلى بدلوها في «كليات» بسطحية لا ينتظرها منها أحد. فليس بشرط مثلاً أن تكون جامعة بعينها قمة في كل شيء، ولكن يكفيها فقط أن يشار إلى تفوقها في ناحية تخصص معين — كما هو الحال مع جامعات الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوربا عامة. إن هذا ذاته

يعطي الجامعة المعينة كياناً مميزاً ولا يجعلها ــ كما هو الحال مع جامعات العالم الإسلامي ــ نسخاً مكررة من بعضها لا يميز بينها إلا مجرد الأسماء فقط.

وإذا كان علىٰ الجامعة أن تعرف ماذا يمكنها أن تفعله في خدمة مجتمعها، فلا بد لها أيضاً من أن تحدد ما تريد أن تفعله من هذا الممكن حتىٰ لا تتضارب أو تتكرر الجهود ويضيع بالتالي بعضها هباء ــ أو حتىٰ تعيق بعضها. فكما أنه لا ينتظر من الجامعات أن تبدع في كل مجال فإنها أيضاً يمكن ألا تكون سواسية في مجال البحوث أو تقديم الخدمات. وعلىٰ نفس الوتيرة فإن أعضاء هيئات التدريس ليسوا صنفاً واحداً في استعداداتهم البحثية أو الخدمية. ومن أجل هذا فقد اتجهت جامعات الولايات المتحدة الأمريكية بالذات إلىٰ تخيير أعضاء هيئات التدريس بين واحد من أمرين يدخله مختاراً بكامل إرادته. فإما أن يتجه إلىٰ مجالات البحوث، أو أن ينزل إلىٰ مجال الخدمات المجتمعية المباشرة.

وفي طريق تحديد دورها فإن المنتظر من جامعاتنا الإسلامية أن تتعامل مع التخطيط بكل أبعاده وبوعي كامل. فهناك، علىٰ سبيل المثال، أهداف عاجلة وأخرىٰ آجلة. كما أن هناك خططاً قصيرة المدىٰ ومتوسطة المدىٰ وخططاً بعيدة في مداها.. وكلها أمور لازمة للمجتمع الحديث ولازمة كذلك للجامعة إذا ما أرادت أن تكون حديثة. وعلىٰ الجانب الآخر فإن الأمر هنا أيضاً ليس مجرد أمر تخطيط وإنما هو أمر تقييم كذلك. فالخطة بطبيعة الحال لا قيمة لها في ذاتها وإنما تستمد قيمتها من وصولها إلىٰ أهدافها بنجاح. إن التقييم المستمر يمكننا من إعادة حساباتنا وتحديد مدىٰ الإستمرارية من عدمها، كما يمكن أن يشير إلىٰ التعديل اللازم أو حتىٰ إلىٰ ما يعضد التراجع الكامل. وإذا ما مكننا التخطيط من وضع النقاط فوق الحروف في كثير من الأحوال فإنه يكون بمثابة المنقذ للوقت والجهد والمال الذي كان من الممكن أن يضيع بدونه.

أما في كل الأحوال فإن المرونة وعدم الجمود يشكلان أمراً حيوياً بالنسبة للعمل الجامعي كله. والمرونة بطبيعة الحال لا تعني البعد عن الأصالة (الإسلامية) كما لا يمكن أن تعني التهاون والتسيب أو التدخل في شئون الآخرين. إن ما تعنيه هو البعد عن التعصب المقيت والتصلب غير الواعي من ناحية، ثم التنسيق والمواءمة ــ طريقاً إلىٰ التكامل ــ بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون من ناحية أخرىٰ. فإذا ما وجدت المرونة لها مكاناً أمكن مثلاً تغيير الخطة ذاتها أو التعديل في أولوياتها ــ كما يمكن أيضاً إعادة توزيع الأدوار فيها.



المراجع والهوامش

(١) لمزيد من تفصيل في التعريف بالتنمية، ارجع إلىٰ:

- Oberle, W., et al.: «A Definition of Development». **Journal of Community Development Society,** Vol 5, No. 1, Spring 1974.
- The Rockefeller Foundation: The Role of Social Sciences in Rural Development. Washington, D.C, 1976.
- Rogers, E. and R. Burdge: Social Change in Rural Communities. ACC, New York, 1972.

(٢) ارجع إلىٰ كتابنا «دراسات في التنمية الاجتماعية: مدخل إسلامي»، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٢.

(٣) لتفصيل متوسع في دور الجامعة في التنمية وخدمة المجتمع، ارجع إلىٰ:

- Morgan, Robert P. & others: Science and Technology for Development: The Role of U.S. Universities. Pergamon Press, New York, 1982.
- Ward, F. Ch. (Ed.): Education and Development. Reconcide Praecer, New York, 1974.

(٤) صحيفة الجزيرة، جمادى الأولىٰ ١٤٠٥، يناير ١٩٨٥.

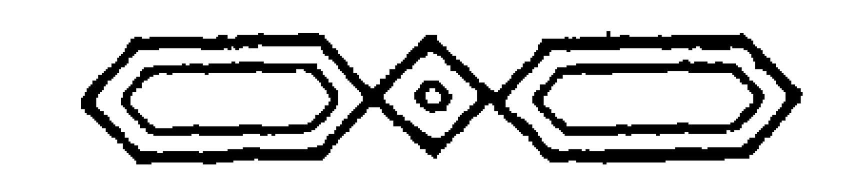
(٥) لافاضة دقيقة في اتجاه الأسلمة يمكن الرجوع إلىٰ كتاب الدكتور إسماعيل الفاروقي «أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل»، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٤/١٩٨٤.

(٦) يمكن في هذا المقام الرجوع إلىٰ كتابنا:

Abstracts on Social Sciences. The Modern Universal Office, Alexandria, 1984.

(٧) لإيضاح أكثر في هذه الناحية يمكن الرجوع إلىٰ مقالنا في «اللا تطوعية وأزمة التنمية في العالم العربي والإسلامي». مجلة المسلم المعاصر، المجلد التاسع، رقم ٣٤، ربيع آخر ١٤٠٣/فبراير ١٩٨٣.

(٨) إسماعيل الفاروقي: أسلمة المعرفة: المبادىء العامة وخطة العمل. دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٤/١٩٨٤، ص ٢٥.



أبحاث

إستدعاء التاريخ

وأثره في نهضة الشعر الديني الحديث

د. حلمي محمد القاعود

البحيرة ـــ مصر

لا ريب أن الظروف الحضارية المختلفة التي مرّ بها العرب في القرن الرابع عشر الهجري؛ كانت عاملاً من العوامل الأساسية التي انعكست علىٰ الشعراء وأثّرتْ فيهم، ودعتهم إلىٰ العودة إلىٰ التاريخ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضي. والتاريخ أو الماضي الذي نقصده هنا، هو الماضي بمعناه الظافر، وليس ذلك الماضي الذي ينسحب علىٰ فترات الجمود والخمود في حياة الأمة، وإذا كانت هنالك عودة إلىٰ الماضي الجامد أو الخامد، فإنما تكون الغاية الأساسية منها العبرة التي تقود إلىٰ الظفر والانتصار الحضاري علىٰ الهزيمة القائمة والمحنة المقيمة.

لقد أذلّ الاستعمار الغربي العرب والمسلمين إذْلالاً لم يسبق له مثيل منذ الحروب الصليبيّة في كافة المجالات والميادين، وأمام هذا الإذلال؛ كان عليهم أن يستنفروا قواهم الكامنة لمواجهته وإخراجه من بلادهم، وبلورة شخصيتهم الإسلامية من جديد. وقد نجحوا إلىٰ حدّ كبير في معظم الأقطار العربية، وحققوا جانباً هاماً، من جوانب الاستقلال السياسي والرسمي، ولكنهم ـــ للأسف الشديد ـــ لم يتمكنوا من تحقيق الهويّة المستقلة فكرياً وثقافياً. لقد ارتبطوا بصورة ما بالغرب المستعمر، علىٰ الأقل في الجانب الثقافي والفكري. ونشأ صراع ـــ ما زال مستمراً فيما أرى ـــ بين تيّارات عديدة، تدور حول محور واحد: من نحن؟ إلىٰ من ننتمي؟ كيف نصوغ أيديولوجية نواجه بها المستقبل؟

ويمكننا القول بأن هنالك تياران قويان ومتميّزان يحفران بعمق في عقول المسلمين منذ بداية هذا القرن، وهما تيار الأصالة الذي يتحرّك من مفهوم الإسلام الصافي، وتيار التبعية للغرب، بإعتباره رمز الحضارة المتقدمة والمتفوّقة. وقد تصادم التياران، ومازالا، وإن كان التيار الأول قد حقق في نهايات القرن الرابع عشر الهجري نوعاً من التقدم والانتصار، خاصّة بعد حرب رمضان ١٣٩٣ هـ حيث برزت ضرورة الانتماء للجذور الإسلامية أو الانطلاق منها لتكوين شخصية الأمة، وبناء حضارتها الجديدة.

لقد حاول الغرب ـــ وما زال ـــ أن يضعف الشعور بالانتماء إلىٰ الجذور الإسلامية، أو بناء هويّة ذات ملامح إسلامية متميزة، وساعده علىٰ ذلك تأثيره القوي في نظم التعليم، وزرع التصوّر الغربي في الرؤوس، وتكوين طلائع وفيّة ومخلصة لفكره ومفاهيمه.

ونحن لا نستطيع الإفاضة في هذا الأمر، لأنه قد يخرج بنا عن موضوع البحث، ولكن الذي نريد أن نوضحه هنا، أن ظروف الصراع حول الهويّة الإسلامية، سواء كان عسكرياً أو سياسياً أو فكرياً، قد وجد صداه في الحياة الإجتماعية والشعر معاً، من خلال التوجّه إلىٰ الماضي، وإضاءته كي يسير الصراع في طريقه الصحيح، مزوّداً بالأمل واليقين في تحقيق غايات الأمة.

وقد وجدت دعوات الإصلاح صداها الواضح؛ في إثارة الحنين إلىٰ الإسلام الصافي القوي، وأمجاده العظيمة لانتشال الأمة من وهدة التخبط والانحدار والهزيمة. ولعل أبرز تلك الدعوات: الوهّابية والسنوسيّة والإخوان المسلمون، فضلاً عن وجود أشخاص بذواتهم قاموا بدور كبير في هذا المجال، أمثال: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والأمير عبدالقادر الجزائري وابن باديس والبشير الإبراهيمي ومحمد رشيد رضا وعلاّل الناس وعز الدين القسام وسيّد قطب.. وغيرهم.

وواكب تلك الدعوات وهؤلاء الأشخاص، إنشاء جميعات دينية، وإقامة احتفالات إسلامية بالمواسم والأعياد، وإصدار صحف ودوريات تبرز صورة الإسلام المثلىٰ، وتاريخه المضيء، وتصحح المفاهيم الخاطئة(١).

كذلك فقد كان هنالك من الكتاب والأدباء من تعرّضوا لمقولات الغرب حول الإسلام وانتقاصه للدين، أشرنا إليهم في مناسبة أخرىٰ.

بيد أنه يمكننا الآن أن نتوقف قليلاً أمام بعض النماذج التي عبّرت عن صدى العودة إلىٰ التاريخ، أو دعت إليها صراحة من خلال الصحف والدوريات الإسلامية، وسوف نرى بعدها إلىٰ أيّ مدى كانت تلك العودة إلىٰ التاريخ أو استدعائه تمثل هاجساً يحرّك عواطف الأدباء والشعراء جميعاً.

ومن الملاحظ أن الكتاب والشعراء جعلوا فيما بينهم بداية الماضي أو التاريخ الذي يدعون إلىٰ العودة إليه، مولد الرسول ﷺ، ونقطة البداية هذه يسبقها بالضرورة عالم مليء بالظلم والظلام والقهر والضياع، ويلحقها ـــ خاصة في عهد البعثة والخلافة الراشدة ـــ صورة رائعة للنور والعدل والحق والإحساس بالحياة.

وبالطبع، فقد كانت شخصية محمد ﷺ ـــ هي الصورة النموذج والمثال الذي يحتذىٰ ويقتدىٰ به. يستوي في ذلك الحاكم والمواطن الفرد، فمحمّد ﷺ صورة الحاكم العادل، والزعيم المحبوب، والقائد الواعي، والبطل الذي يقلّ نظيره، بل لا يوجد نظيره. ومحمد ﷺ صورة الفرد العادي، المؤمن التقيّ، النقيّ، المتقشف، الورع، الزاهد، العامل، العابد.. لذا فقد كان الإلحاح علىٰ شخصيته أمراً طبيعياً في وقت اشتد فيه الفساد علىٰ مستوىٰ الراعي والرعيّة. يقول الأستاذ «علي طنطاوي»، وهو يصوّر محمداً ﷺ.

«إن العظماء كثيرون، ولكن العظيم عظيم في ناحية، صغير في سائر النواحي، فهو عظيم في العلم، أو في الحرب، أو في الأدب، أو في السياسة، أما محمد فعظيم في كل شيء.

وآثار العظماء في البشر واضحة جليّة، لكن لم يعمل أحد أجلّ ولا أجمل مما عمل محمد ﷺ. نفخ في هذه البادية القاحلة، وهذه الأمة المتفرّقة الجاهلة فأخرج منها أمة قوية عالمة عاملة.. حملت مشكاة النور في وقت عمّ فيه الظلام، وبنورها اهتدىٰ ويهتدي كل إنسان، في كل مكان إلىٰ آخر الزمان، ولولا محمد ﷺ ما كانت أوربة، ولا الأميركتان!»[٢].

وذهب كتّاب آخرون إلىٰ استدعاء شخصية النبي الكريم ﷺ لتكون عوناً علىٰ مواجهة الواقع الرهيب الذي يعيشه العرب والمسلمون، ففي مجلة «الرسالة»، نقرأ مثلاً مقالة «للأستاذ جليل» ينادي فيها رسول الله ﷺ ويستنجد به، وفي ثنايا مقالته يستحضر أمثلة من التاريخ، وصراع المسلمين مع الرومان، ثم يصل في ختام مقالته، إلىٰ هذا النداء الأسوان الحزين:

«يا محمدا! يا محمدا!

لقد ضامنا في هذا الزمان الأفرنجي والتركي حتىٰ ذاك الذي ضربت عليه الذلة وكان ضعفنا، ولؤمنا وتعادينا وصدعاتنا وغضبك علينا، غضبك علىٰ الخلْف الخالف من أجل ذلك ـــ أقوىٰ معين للضائمين!

فإن لم تمنّ على المنتمين إلىٰ عربية (قرآنك) العربيّ بشيء من عطف ورضا، هلك ـــ ياسيدي أبا القاسم ـــ أتباعك، خدام (كتابك)، خدام (لسانك) خدامك ـــ في الهالكين.

يا سيّد الوجود يا رسول الله! يا أبا بكر الصديق! يا عمر الفاروق! يا ذا النورين أيا أبا الحسنين! إن الدهر قد جار علىٰ قومٍ عرب!»[٣].

ولم يقتصر تناول الكتّاب علىٰ شخصية محمد ﷺ، بل تعدىٰ ذلك إلىٰ قضايا تتعلق بموقف الإسلام من القضايا الجديدة التي ظهرت في هذا القرن، مثل قضية القوميات أو الإسلام والقومية، فنراهم يحاولون أن يستخرجوا من التاريخ ما يؤيد مَوَاقفهم سواء ضد القومية أو معها. وهناك من حاول أن يتناول المسألة بوعي وموضوعية، فيرىٰ أنه لا تعارض بين الاثنين، وينظر إلىٰ بعيد حيث أصابع المبشرين وغيرها من الأصابع الخبيثة؛ تقوّي الخلاف بين القومية والإسلام، وتحوّله إلىٰ نزاع مستحكم «سيقضي في النتيجة علىٰ كلتا الفكرتين القومية والإسلام»[٤]، وهكذا يتواصل الحوار حول التاريخ أو الماضي باعتباره منطلق الحركة إلىٰ المستقبل.

ووصل الأمر ببعض الكتّاب إلىٰ الإعلان الصريح بأن واقع الأمة يحتّم التعامل مع «محمد» ﷺ فقط، وأنه هو الطريق الوحيد الباقي الذي لا مفرّ من السير فيه بعد التخبّط والانحدار والهزيمة والضياع، يقول الأستاذ «عبدالمنعم خلاف» في مقالة بعنوان «ضع يدك في يد محمد ﷺ»:

«ضع يدك في يد محمد ﷺ وسر معه في الطريق الذي شقّه له بارىء الطبيعة بين السبل المتفرقة إلىٰ الحقيقة والعدالة والسلامة الاجتماعية، وقوة الاعتزاز بالقيّوم علىٰ السموات والأرض، وشدّة الحرص علىٰ اتباع أسلوبه في حفظ الفطرة سليمة من زيغ الحسّ وخداع الهوىٰ وأفن الرأي، وألاعيب الذكاء .تسلم لك نفسك أولاً، والإنسانية ثانياً، والطبيعة كلها ثالثاً.

فلم يبق لك بدّ أن تفرّ إلىٰ هذا الرجل، وتستعينه في جهاد ما يحتاج الأرض الآن من الشرّ والتقدير السيء للنفس الإنسانية والحياة والاجتماع..»[٥].

ويمكننا الآن أن نبلور صدىٰ العودة إلىٰ التاريخ، أو رؤية الحاضر من خلال الماضي في الشعر، في النقاط التالية:

أولاً: التعريف بأمجاد الإسلام وعظمته وانتصاراته، وتقديمه للمسلمين عامة، والنشء خاصة، كي يكون نبراساً يهدي في مسيرة الحياة ومواجهة صعابها. وقد اهتم الشعراء خاصة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري بالعودة إلىٰ التاريخ، ونظمه في قصائد أو مقولات تركز عادة علىٰ السيرة النبوية الشريفة وتبرز أحداثها. وقد تفاوت تناول الشعراء للتاريخ بين إشارات ممدودة في ثنايا قصائدهم للمقارنة بين الواقع والتاريخ، وبين قصائد مطوّلات خصصت بأكملها لسرد التاريخ الإسلامي وإظهاره أو تجليته باستفاضة.

من ذلك مثلاً، ما ورد في قصيدة «من وحي المولد النبوي» **لأحمد محرم**، حيث ينتهز فرصة ذكرىٰ المولد ليخاطب الرسول ﷺ ليقوم في الناس من جديد، فيمشون علىٰ نور الكتاب وتتجدد أيام «بدر» الظافرة:

قُمْ يا (مُحمد) ما لِحقِّكَ ناصِرُ ... حتىٰ تَقُومَ، وَمَا لِدِينكَ مُنْجِدُ
قُمْ في جُنُودِكَ غَازِياً، وافتح بِهِمْ ... دُنْيا الجُحُودِ لأُمَّةٍ لا تَجْحَدُ
تَمْشِي عَلىٰ نُور (الكِتَابِ) فَتَهْتَدِي ... وَتُقِيمُ آداب الحَيَاةِ فَتَسْعَدُ
جَدِّدْ لَنَا (أَيَّامَ بَدْرٍ) إِنَّها ... أَيَّامُنَا اللاَّتِي نُحِبُّ وَنَحْمَدُ
حَفِظَتْ عَلىٰ الإِسْلاَمِ يَانِعَ غَرْسِهِ ... وَالجَاهِلِيَّةُ بِالقَوَاضِبِ تَحْصِدُ
غَرْسٌ نَمَا، فَالأَرْضُ مِنْ بركاتِهِ ... تُعْطِي الحَيَاةَ كَرِيمَةً وَتُزَوِّدُ..[6]

ولعل أبرز الأعمال الشعرية المطوّلة التي نظمت في مجال التعريف بأمجاد الإسلام وعظمته وانتصاراته ما كتبه «**أحمد شوقي**» في ديوانه أو مطوّلته «دول العرب وعظماء الإسلام»، فقد نظمها وهو في المنفى، بالأندلس، ولعله أراد أن يعزّي نفسه في منفاه بعودته إلىٰ الماضي أو التاريخ المضيء.

يقول الأستاذ «محمود خاطر» في مقدمته لهذا العمل الشعري:

«هذه درّة في تاج الأدب، وغرة في جبين القريض. نظم أمير الشعر عقدها، وصاغ معناها ولفظها، وهو يعاني ألم النفي، ويتجرع غصص النوىٰ إبان الحرب الكبرىٰ بين ربوع الأندلس التي عمرّ الإسلام فيها ثم درس. ونما وترعرع وأزهر، ثم ذوىٰ وأقفر..»[7].

والديوان أو المطوّلة أو المنظومة تبدأ بمقدمة نستشعر فيها رنة الأسىٰ، والإحساس العميق بالزوال والتغيّر، والتسليم المطلق لصاحب الملك «منزل الذكر بخير الألسن»:

الحمدُ للهِ القَدِيمِ البَاقِي ... ذِي العَرْشِ والسَّبْعِ العُلَا الطِّباقِ
المَلِكِ المُنْفَرِدِ الجَبَّارْ ... الدَّائِمِ الجَلَالِ وَالإِكْبَارْ
وَارِثِ كُلِّ مَالِكٍ وَما مَلَكْ ... وَمُهْلِكِ الحَيِّ وَمُحْي مَنْ هَلَكْ
مُنْزِلِ الذِّكْرِ بخَيْرِ الأَلْسُنِ ... مُشْتَمِلاً علىٰ البَيَانِ الأَحْسَنِ
أَوْحَىٰ إلىٰ رسُولِهِ ما أَوْحَىٰ ... مِنْ كُلِّ غَرَّاءَ تُضِيءُ اللَّوْحَا
وَقَصَّ أَنْبَاءَ القُرُونِ في السُّوَرْ ... مَوَاثِلَ الحُسْنِ كَأَمْثَالِ الصُّوَرْ[8]

ثم يصلي ويسلم علىٰ أجلّ رسل السلام، ويبيّن فضله علىٰ الأمة، ويشير إلىٰ خلفائه الراشدين أئمة الهدىٰ، الفاتحين بالحق، المنقذين من قيود الرقّ، ثم يتحدث عن أثر الحرب الكبرىٰ والنفي ،

ويوضح كيفية نظم الأرجوزة، ويعلن أنه يوجهها للناشئة. ويبدأ المنظومة بدءاً فعلياً بحديث عن لغة العرب، وبيان فضلها وقيمتها:

فَاجْرِ علىٰ مَحَاسِنِ اللِّسَانِ   تُجَلِّ فِي مَوَاطِنِ الإِحْسَانِ
وَامْشِ بآدابِ الكِتَابِ تَهْتَدِ   وَقِفْ بِأَبْوَابِ الحَدِيث وَاجْتَدِ
هُمَا هُمَا القَالِبُ فِيهِ يَفْرغُ   وَمَعْدنُ الحُسْنِ الَّذي لَا يَفْرُغُ(٩)

ثم يتحدث شوقي عن التاريخ وطبيعته ونشأته وأهميته ورأيه في المؤرخين، وينتقل إلىٰ الحديث عن الوطن، ويتوقف عند البيت الحرام، فيصفه ويذكر تاريخه وموقعه، ويشير إلىٰ أبناء إسماعيل ومكانة مكة وهاشم وقسّ بن ساعدة، وتأثيره علىٰ النبي ﷺ — فيصف تاريخه ومولده ونشأته وبعثته والوحي وموقف أصحابه وأعدائه، والهجرة والغزوات وانتصار الإسلام، ولا ينسىٰ شوقي أن يذكّر من حين إلىٰ حين بهدفه التعليمي من الأرجوزة أو المنظومة، وكأنه يعالج قضايا اجتماعية معاصرة. فنراه مثلاً يتحدث عن الرزق، وطرق أبوابه، ويرىٰ أن هذا كان شيمة الرسول ﷺ، وكذلك الرسل الكرام السابقين عليهم أفضل الصلاة والسلام:

كَانَ رَسُولُ اللهِ فِي شَبَابِهِ   لَا يَدَعُ الرزْقَ وَطَرْقَ بَابِهِ
أَيُّ رَسُولٍ أَوْ نَبِيٍّ قَبْلَهُ   لَمْ يَطْلُبِ الرِّزْقَ وَيَبْلُغْ سُبْلَهُ؟(١٠)

ويواصل شوقي سرد التاريخ بعد وفاة النبي ﷺ — فيتحدث عن الخلفاء الراشدين والصحابة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وخالد بن الوليد وعمرو بن العاص، ودولة بني أمية وصقر قريش (عبدالرحمن الداخل) وعبدالله بن الزبير وآل العباس ودولة الفاطميين. وفي ثنايا حديثه لا ينسىٰ أن يلحّ علىٰ العبرة، والتأكيد علىٰ بقاء الباقي وحده — سبحانه وتعالىٰ — ولعله كان يهدف من وراء ذلك إلىٰ إقناع نفسه وغيره بأن «بقاء الحال من المحال»، وأن الوضع الذي يعيشه هو «في المنفىٰ» لن يستمر إلىٰ الأبد؟ فيحقق بذلك غايتين، الأولىٰ توضيح العبرة من التاريخ أمام الجيل الجديد، وهو يواجه الحياة الصاخبة الطاحنة القاهرة، الثانية تعزية نفسه المقهورة في منفاها وغربتها، وتسليتها حتىٰ تتحقق العودة إلىٰ الوطن. ولعل في أبيات الأرجوزة الخاصة بوفاة الرسول — ﷺ — ما يوضح هذا التصوّر:

نَالَ الرَّسُولُ الضُّرَّ مِنْ عداهُ   وَبَلَــغَ الأَذىٰ بِهِ مَدَاهُ
وَمَاتَ مَنْ آوىٰ وَرَبَّىٰ واصْطَنَعْ   وَذَادَ عَنْ خَيْرِ النَّبِيِّينَ وَمَنَعْ

حَتىٰ أَظَلَّ العُـرْبَ وَالإِسْلَامُ وَشَمَـــلَ الجَزِيَــــرةَ السلامُ
وَبَلَـغَ الصُّمَّ بَلَاغُ الدَّاعِـــي وَاسْمَعَتْهُـمُ حُجَّـــةُ الـــوداعِ
هُنَـاكَ حَانَ أَجَـلُ الطَّبيبِ وَحَكَمَ المُحِبُّ فِي الحَبيبِ
سُبْحَانَ مَنْ لَهُ البَقَاءُ دُونَ حَدّْ وَلَيْسَ فَوْقَ غَيْــرِهِ أَحَـــدْ[11]

والأرجوزة بصفة عامة تُعتبر أشهر النماذج التي اتكأت علىٰ التاريخ، واعتمدت عليه في جلاء صورة الإسلام والمسلمين عبر القرون الأولىٰ للدعوة الإسلامية، وإذا كان غرض الشاعر من نظمها غرضاً تعليمياً بحتاً، إلا أن تقديمها لمسلمي القرن الرابع عشر الهجري يعني دعوة صريحة لتجاوز الواقع السائد بكل ما فيه من هوان وتبعية وتخلف إلىٰ واقع جديد يزخر بالعزة والإستقلال والتقدم.

ولا يمكن أن نهمل الإشارة إلىٰ أعمال كبرىٰ أسهمت في هذا المجال، وإن كانت قد حملت إلىٰ جانب التعريف بالدين واستدعاء التاريخ غايات أخرىٰ فنّية أو فكرية، كما في «إلياذة محرّم» وملحمة «عين جالوت» و «الملحمة المحمدية» لكامل أمين، و «أمير الأنبياء» لعامر محمد بحيري، و «من إشراقات السيرة الزكيّة» لعزيز أباظة، و «ميلاد النبي» لمحمد محمود زيتون.. وغيرهم[12].

ثانياً: الدفاع عن الإسلام من خلال بعض رموزه التاريخية القائمة مثل الخلافة؛ وقد شهد الإسلام في القرن الرابع عشر الهجري المراحل الأخيرة لنظام الخلافة الإسلامية، حتىٰ سقط الخليفة العثماني الذي كان منصبه يرمز إلىٰ وحدة المسلمين علىٰ مدىٰ التاريخ، وقامت في دولة الخلافة ـــ تركيا ـــ دولة علمانية، تربط أسبابها بالغرب، وتفصل الدين عن الدولة، وتغيِّر اللغة الرسمية من العربية إلىٰ التركية، وتغيّر طريقة الكتابة؛ فتستبدل الحرف اللاتيني بالحرف العربي، ويصبح «الأذان» أيضاً باللغة «التركية»، وتخلع تركيا «الطربوش» وترتدي «القبّعة» رمز المدنية الأوربية في ذلك الحين، وتصبح الخلافة وما تمثله سطوراً في تاريخ مبتوت الصلة بالواقع الجديد الذي صنعه «مصطفىٰ كمال أتاتورك» وجماعة «الإتحاد والترقي»!

كان المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها ينظرون إلىٰ الخليفة العثماني نظرة تاريخية باعتباره مركز الدائرة الإسلامية، وحامي حمىٰ الإسلام، لدرجة أن الإنجليز حين أرادوا أن يصرفوا التأييد الشعبي عن الزعيم «أحمد عرابي» دبروا كي يستصدروا فتوىٰ من الخليفة العثماني يصف فيها «عرابي» بالمروق والتمرد! وقد وقف بعض الشعراء من «عرابي» موقفاً معادياً بسبب هذه الفتوىٰ، من ذلك ما قاله «**أحمد الكاشف**» في الثورة العرابية:

فَلَا نُطِيعُ سِوَىٰ عَبْدالحمِيدِ وَلَا نَرْضَىٰ أَمِيراً سِوَىٰ عَبَّاسِكَ الثَّانِي

ولأحمد شوقي قصيدة مشهورة تنطلق من هذا الموقف المؤيد للخليفة، يهجو فيها «أحمد عرابي» ويسخر منه ويبكّته. يقول شوقي مخاطباً «عرابي» بعد عودته من المنفىٰ:

صَغَارٌ فِي الذَّهَابِ وَفِي الأَيَابِ أَهَذَا كُلُّ أَمْرِكَ يَا عُرَابِي؟

بيد أن الشعراء وقفوا أمام الخلافة بصفة عامة وقفة إجلال وتقدير، باعتبارها الحلم الجميل الذي حقق وسيحقق للأمة الإسلامية عزّتها ونصرتها وتغلبها علىٰ الأعداء والتخلف. ولكن الدول الأوربية كانت تعمل ليل نهار علىٰ تقويض الخلافة، وإذكاء نيران القومية والطائفية والعنصرية في أرجاء العالم الإسلامي، والعربي علىٰ وجه الخصوص. وقد نجحت أخيراً في تقسيم الدول العربية والإسلامية فيما بينها باعتبارها تركة الرجل المريض، بل الميّت؛ بعد وصول الإتحاديين إلىٰ الحكم في أنقرة.

وقد شهد النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري مواقف حارّة ودافقة بالعاطفة المشبوبة من جانب الشعراء تجاه الخلافة والخليفة باعتبارهما فكرة تاريخيّة يتوحّد من خلالهما المسلمون ويعبّرون عن هوّيتهم، وبلورتها أمام القوىٰ العالمية الأخرىٰ. وكانت المواسم والأعياد الإسلامية مناسبات طيبة للتعبير عن مشاعرهم تجاه الوحدة الإسلامية والخليفة باعتباره الرمز ومركز الدائرة. وكانت هنالك أجزاء بكاملها في معظم دواوين تلك الفترة خصّصها أصحابها الشعراء لمدح الخليفة، وفي ديوان «الكاشف» مثلاً قسم بأكمله عنوانه «الحميديات» يمدح فيه الخليفة العثماني السلطان عبدالحميد، وكان يخصّص في مناسبة عيد جلوسه أو توليه الخلافة؛ قصيدة ينشدها كل عام، يتحدث فيها عن صفاته وخدماته للدين والمسلمين، ودفاعه عن ديار الإسلام. يقول في إحداها:

لِدِينِكَ وَالدنْيَا قِيَامُكَ مُفْرَداً تَرُدُّ العِدى وَهْيَ العَدِيدُ المُجْهَرُ
فَكَمْ هاجمونا طَامِعِينَ فَأَخْفَقُوا وَمَا الرِّيحُ فِي الطَّوْدِ المَكِينِ تُؤَثِّرُ
وَكَمْ فِكَرٍ فِي الشَّرِّ يَرْمُونَنَا بِهِ وَفِي غَيْرِ مَا أَشْقَاهُمُ لَمْ يُفكِّرُوا
أَيُغْلَبُ مَنْ كَانَ الهِلَالُ لَوَاءَهُ يُحيطُ بِهِ جُنْدُ الفَضَاءِ المُسَخَّرُ؟
فَمِنْهُ ضِيَاءٌ لِلْعُيُونِ وَمِنْجَلٌ غَداً حَاصِداً رُوحَ الَّذِي يَتَجبَّرُ
أَيُغْلَبُ مَنْ أَجْنَادُهُ تَمْلأُ الفَضَا يُسَدِّدُ مَرْمَاهَا القَضَاءُ المُقَدَّرُ
لَهَا سَكَنٌ فِي سِلْمِها فَهْيَ أَجْبُلٌ وَمُضْطَرِبٌ فِي حَرْبِها فَهْيَ أَبْحُرُ
إِذا حَاسَنَتْ فَهْيَ النَّسِيمُ لَطَافَةً وَإِنْ خَاشَنَتْ مُسْتَعْدِياً فَهْيَ صَرْصَرُ(١٣)

وقد حفلت دواوين كبار الشعراء ــ خاصة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الذي رافق سقوط الخلافة ــ بقصائد تفيض لوعة وحسرة علىٰ ما أصاب الخليفة والخلافة، وتستدعي عناصر التاريخ الساطعة لبناء خلافة قويّة ظافرة، ولعل «شوقي وحافظ» أبرز الشعراء في هذا المجال، ولشوقي قصيدة بعنوان «خلافة الإسلام» يرثي فيها الخلافة وينبه الدول الإسلامية إلىٰ إسداء النصح إلىٰ «أتاتورك» الذي اشتط في تصرفاته بإلغاء الخلافة وتحويل تركيا عن الإسلام، وكان المسلمون قد أمّلوا فيه خيراً بعد انتصاراته علىٰ اليونان ولكنّه خيّب ظنّهم، يقول «شوقي» في مطلع قصيدته الباكية:

عَادَتْ أَغَانِي العُرْسِ رَجْعَ نُوَاحِ ... وَنُعِيتِ بَيْنَ مَعَالِمِ الأَفْرَاحِ
كُفِّنْتِ فِي لَيْلِ الزِّفَافِ بِثَوْبِهِ ... وَدُفِنْتِ عِنْدَ تَبَلُّجِ الإِصْبَاحِ
شُيِّعْتِ مِنْ هَلَعٍ بِعَبْرَةِ ضَاحِكٍ ... فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَسَكْرَةِ صَاحِ
ضَجَّتْ عَلَيْكِ مَآذِنٌ، وَمَنَابِرٌ ... وَبَكَتْ عَلَيْكِ مَمَالِكٌ وَنَوَاحِ
الهِنْدُ وَالِهَةٌ، وَمِصْرُ حَزِينَةٌ ... تَبْكِي عَلَيْكِ بِمَدْمَعٍ سَحَّاحِ
وَالشَّامُ تَسْأَلُ، وَالعِرَاقُ، وَفَارِسٌ : أَمَحَا مِنَ الأَرْضِ الخِلَافَةَ مَاحِ؟
وَأَتَتْ لَكِ الجُمَعُ الجَلَائِلُ مَأْتَماً ... فَقَعَدْنَ فِيهِ مَقَاعِدَ الأَنْوَاحِ(١٤)

ويستمر «شوقي» علىٰ هذه النغمة المتفجّعة علىٰ مصير الخلافة وما أصاب المسلمين، ويعلن عن موقفه المؤيد لبني عثمان، الذي لا يتغيّر، ويلحّ علىٰ القادة الجدد أن يعوا أهمية الوحدة الإسلامية والمحافظة علىٰ انتصاراتهم التي حقّقوها للإسلام في اليونان، فهذه الإنتصارات ليست للترك وحدهم، بل هي للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وهي التي حركت مشاعر الشعراء في كل مكان للإشادة بها وتخليدها. ولعل موقف الشاعر «**محمد عبدالمطلب**» في هذا المجال يعطينا دلالة عميقة، علىٰ أن التفاف الشعراء كان حول الفكرة الإسلامية التاريخية للخلافة أساساً، ولم يكن حول الأتراك لأنهم أتراك ــ كما يُتّهم بذلك شوقي لانتمائه إليهم بصلة الدم ــ فالفكرة الإسلامية ــ تاريخياً ــ تنبض في كل القلوب، ما كان منها تركياً أو غير تركي، ولعل ذكر «شوقي» للهند الوالهة ومصر الحزينة والشام والعراق وفارس المتسائلة، يحمل بعض هذا المعنىٰ. بيد أن «عبدالمطلب» وقد كان يشيد بالخلافة وانتصارات جيوش الخلافة، وقف موقفاً صريحاً عندما انحرف الإتحاديون، وتصرفوا علىٰ أساس غير إسلامي تجاه الخلافة والدين كان «عبدالمطلب» قد بدأ ينظم قصيدة في انتصار الترك علىٰ اليونان في «سقاريا» وبعد نظم أبياتٍ منها لم يكملها. وهذه الأبيات هي:

هَذَا مَقَامُكَ شَاعِرَ الإِسْلَامِ ... فَقِفِ الْقَرِيضِ عَلَىٰ أَجَلِّ مَقَامِ
عَادَتْ صَوَارِمُنا إِلَىٰ أَغْمادِهَا ... مِنْ بَعْدِ ما ظَفِرَتْ بِخَيْرِ مُرَامِ
هَذَا الحنيفُ يَسيرُ تَحتَ ظِلَالِها ... فَخْمَ الجَلَالَةِ سَامِيَ الأَعْلَامِ
ضَحِكَ الهِلَالُ لَهاَ الغَدَاةَ وَرُبَّماَ ... أَجْرَى مَدامِعَهُ شُئُونَ غَمامِ
قِفْ بِالهِلَالِ عَلَىٰ السِّنَامِ مِنْ العُلَا ... فَمَكَانُهُ مِنْهَا بِكُلِّ سِنَامِ
وَقَفَ الأَسِنَّةُ وَالصَّوَارِمُ تَحْتَهُ ... ظَمْأَىٰ وَكُلُّ مُقَذَّفٍ مِرْزَامِ

ويعقب عبدالمطلب بعد هذه الأبيات مباشرة بقوله: «وكان السبب في وقوفي جمود القريحة فجأة، إذ فاجأتنا أخبار انحراف أولئك النّفر ــ يقصد الاتحاديين»[٣].

وواضح أن عبدالمطلب الذي وصف نفسه بـ «شاعر الإسلام» في البيت الأوّل، يرفض أن ينساق في تأييد قوم انحرفوا عن منهج الإسلام والفكرة التاريخية للخلافة إلىٰ منهج القومية المتعصّبة أو العنصريّة الضيّقة.

وقد ظلت فكرة الخلافة موضع تناول بين الشعراء، وبعد سقوطها، ظهر بوضوح عدد من الشعراء الذين شمتوا في سقوط الخليفة وانتهاء الخلافة كفكرة تاريخية يلتفّ حولها المسلمون، ومعظم هؤلاء الشعراء كانوا في بلاد الشام، ولعل ذلك يرجع إلىٰ نمّو فكرة القومية هنالك بقوة، وتغذيتها من جانب نفر من غير المسلمين، وضيق أهل الشام بظلم بعض الولاة الأتراك ومعاملتهم القاسية. وقد عبّر «**إيليا أبو ماضي**» عن شماتته دون مواربة في أكثر من قصيدة عند سقوط السلطان «عبدالحميد». ففي قصيدته «فتنة ١٧ إبريل» يتحدث عما جرىٰ من عزل للخليفة، ويصفه بصفات مقذعة ــ وهي أخف مما ورد من صفات في قصائد أخرىٰ ــ ويخاطبه قائلاً:

شُلَّ مِنْكَ التَّاجُ مُهتَضِماً ... مَنْ يعادِ الشَّعْبَ يُهْتَضَمِ
بِتَّ لَا جَيْشٌ، وَلَا عَلَمٌ ... يا صَرِيعَ الجَيْشِ وَالعَلَمِ
وَنَشِيَ مَا كُنْتَ تُضْمِرُهُ ... فَعَرَفْنَا نَاقِضَ القَسَمِ
كُنْتَ مَسْلُوبَ الكرى حَذِراً ... وَلَقَدْ أُعْطِيتَهُ فَنَمِ[١٦]

ومهما يكن من شيء؛ فإن قضيّة «الخلافة» بإعتبارها فكرة تاريخية إسلامية، كانت عاملاً أساسياً من عوامل نهضة الشعر الديني في القرن الرابع عشر الهجري، خاصة في النصف الأوّل منه الذي شهد أفول هذه الخلافة، والتي كانت دائماً في عرف الشعراء رمزاً ساطعاً من رموز الإسلام ينبغي الدفاع عنه وحمايته، حتىٰ أولئك الذين وقفوا من الخلافة أو الخليفة موقفاً عدائياً،

فإنهم كانوا على اتفاق أن قيم الحق والعدل والأمن ينبغي أن تتحقق من خلال مفهوم إسلامي، وإن لم يكن عن طريق الخلافة أو الخليفة.

ثالثاً: تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة حول الدين أو بعض الأحداث التاريخية الإسلامية، وقد رافق هذه القصائد أو رافقت هي؛ مقالات وكتباً ألّفها مدافعون عن الدين لتصحيح الصور المشوّهة التي رسمها ونشرها المعادون للدين، أو بعض المستشرقين، خاصة ما يتعلق منها بحياة النبي ﷺ ـــ وتصحيح المفاهيم الخاطئة بالشعر لم يكن ضرباً من العبث أو الرياضة الذهنية، بل كان إحساساً داخلياً عميقاً لدىٰ الشعراء المسلمين في العالم العربي بضرورة الدفاع عن الدين وعن النبي ﷺ من أجل البعث الديني أو البعث الحضاري الإسلامي؛ إذ تصبح المفاهيم الخاطئة عقبة في طريق النهضة وبناء الحضارة.

ويمكن أن نجد نماذج عديدة لهذا التصحيح نكتفي منها بأنموذجين، يتحدث أحدهما عن موقف الإسلام من العلم، والثاني يصحح الفرْية التي افتراها أهل الإفك حول السيدة عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ زوج الرسول ﷺ. وفي الأنموذج الأول، يتحدث الشاعر «**أحمد زكي أبو شادي**» في قصيدة بعنوان «النبي محمد وروح العلم» عن المقولة الشائعة بأن الإسلام دين الأوهام والجهل والجمود، ويرىٰ أن الإسلام قد هدم الأوهام قديماً، وحرّر عقول الناس من الضلال، ودعاها إلىٰ التفكّر والتدبّر. يقول أبو شادي:

هَدَمْتَ أَوْهَامَ القَدِيمِ مُحَرِّراً ... أَيُقَالُ دِينُكَ مِلْؤُهُ الأَوْهَامُ؟
وَشَرَعْتَ لِلْعَقْلِ الحَكِيمِ سِيَاسَةً ... ضَمِنَتْ بَقَاءَ جَلَالِهَا الأَيَّامُ
بُنِيَتْ عَلَىٰ النَّفْعِ الأَتَمِّ وَكُلُّ مَا ... لِلْعِلْمِ فَالْعِلْمُ الصَّحِيحُ قِوَامُ
عَقْلٌ كَعَقْلِكَ لَنْ يُبِيحَ جَهَالَةً ... أَبَداً، فَكَمْ سَطَعَتْ لَهُ أَحْكَامُ(١٧)

وبعد أبيات يعود الشاعر إلىٰ التاريخ، ويذكر بدء الدعوة التي رافق انتصارها تكسير الأصنام وهدمها باعتبارها رمزاً للجهل والتخلّف والجمود والتعصّب والتقهقر:

يا هَادِمَ الأَصْنَامِ دِينُكَ قَدْرُهُ ... أَنْ لَا تَمُتَّ لِوَحْيِهِ "الأَصْنَامُ"
بَيْنَ الَّذِينَ تَعَصَّبُوا وَتَقَهْقَرُوا ... وَحِجَاكَ يَا عَلَمَ الشُّعُوبِ خِصَامُ!
هُمْ يَحْسَبُونَ الدَّهْرَ لَيْسَ بِسَائِرٍ ... وَدَلِيلُ شَرْعِكَ لِلزَّمَانِ إِمَامُ
آيَاتُهُ بَنَتِ الفخارَ وَلَمْ تَزَلْ ... تَسَعُ الَّذِي تَرْضَىٰ بِهِ الأَفْهَامُ
مَنْ أَنْكَرَ العِلْمَ الصَّحِيحَ فَدِينُهُ ... وَهْمٌ، وَلَيْسَ لِمِثْلِهِ إِسْلَامُ!(١٨)

قد تكون هذه المسألة «الإسلام والعلم» غير مثارة في أيامنا، باعتبار أن المسلمين يدخلون المجالات العلمية المختلفة، ويبدعون فيها، ولكننا إذا عدنا إلىٰ أوائل القرن الرابع عشر الهجري لوجدنا الأمر مختلفاً، فقد روّج الاستعمار وأشياعه مقولات خاطئة عن وقوف الإسلام ضد العلم والمدنية والتحضرّ. ولعل كتاب «مصر الحديثة» للورد «كرومر» المندوب السامي علىٰ مصر أيام الاحتلال والذي يحمل فيه بضراوة علىٰ الإسلام والمسلمين، ويزيّف وقائع التاريخ الإسلامي، أبرز الأمثلة علىٰ الكتب التي تزيّف الحقيقة وتتجنّى علىٰ الإسلام بالتعصّب والحقد والهوىٰ[١٩] .

الأنموذج الثاني يتناول حديث الإفك الذي تناقله نفر من الناس حول السيدة عائشة رضي الله عنها، حيث أتهمت ظلماً في شرفها، ونزل القرآن الكريم يبرئ ساحتها ويتوعد الذين جاءوا بالإفك. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَراً لَكُمْ، بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، لِكُلِّ امْرِىءٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ، وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ * لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً، وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾[٢٠].

يأتي الشاعر في قرننا الرابع عشر الهجري، ليعيد صياغة الحدث شعراً، فيقطع الطريق علىٰ ما قد يتردّد في بعض الصدور، أو تنطلق به أدوات التشكيك في دين الإسلام ونبيّه وآله ــ ﷺ ــ ويصوّر لنا السيدة عائشة ــ رضي الله عنها ــ وقد أخذت تبكي وحيدة بعد أن تركها الركب، وتعرّضت للافتراء، ويدور في داخلها صراع رهيب يتوازىٰ مع صراع الوحشة في الخلاء تحت جنح الليل، ويأتي جبريل ليجلي الغيم، وينزل بالوحي فيصفو الأفق ويتلألأ ضياء الكون علىٰ صوت الحق، ويقول الشاعر «محمد رجب البيومي» في ختام قصيدته التي استقاها من «نبع القرآن»:

أيُّ حَسْنَاءِ حَصَانٍ خصّهَـا ... رَبُّهَا الأَعْلَىٰ بإِكْلِيـلِ الثَّنَـاءْ
أشْرَقَتْ فِي سُورَةِ النُّورِ فَمَا ... مِثْلُهَا فِي أَوْجِهَا ذَاتُ بَهَاءْ
إِنْ تَكُنْ مَرْيَمُ نَالَتْ فَخْرَهَا ... فَهُمَا فِي دَوْلَةِ الحُسْنَىٰ كِفَاءْ
أَصْبَحَتْ أُسْوَةَ غِيدٍ بَعْدَهَـا ... صِرْنَ نَهْباً لإِدِّعَـاءِ التُّعَسَاءْ
فَرَفَعْـنَ الأَمْرَ لله كَمَـــا ... رَفَعَتْ، وَالله عَوْنُ الضُّعَفَـاءْ
لَيْتَ مَنْ يَرْمِي بِإِفْكٍ غَادَةً ... يُدْرِكُ العُقْبَىٰ فَيَثْنِيهِ الحَيَاءْ[٢١]

والشاعر يهدف ــ بجوار الدفاع عن عائشة، وتجلية حادثة تاريخية ــ إلىٰ غاية تعليمية وهي كيفية مواجهة الاتهامات المتسرّعة التي يوجهها البعض دون دليل أو برهان فيتسبب في إيلام

الغير وإيذاء الأبرياء، فضلاً عن غرس قيم إسلامية نبيلة تهدف إلىٰ ترقية السلوك الإجتماعي للمسلمين المعاصرين.

رابعاً: العودة إلىٰ التاريخ للتعبير به رمزياً عن الواقع، وقد ركزت حركة الشعر الحديث علىٰ هذه الناحية تركيزاً واضحاً، ولم تترك عَلماً إسلامياً بارزاً أو حادثة إسلامية ذات تأثير إلا واستخدمتها في الإطار الرمزي للتعبير عن الحاضر الراهن أو المستقبل المأمول. ويمكن القول إن ازدهار الرمز كان مصاحباً لحركة التجديد الشعري في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، ولم يقتصر الأمر لدىٰ الشعراء علىٰ استخدام التاريخ الإسلامي بل تعداه إلىٰ التاريخ الإنساني بعامّة، بما فيه من أسطورة أو خرافة أو تراث شعبي، ويمكن لمن يطالع الشعر الحديث أن يجد رموزاً لمحمد ﷺ وأبي بكر وعمر وعلي وأبي ذرّ وبلال ومعاوية وصلاح الدين وهارون الرشيد والمعتصم والمتنبيّ والحلّاج والغزالي والمعريّ والخيام وأبي فراس الحمداني وامرئ القيس وطرفة بن العبد وديك الجن وصقر قريش وقرطبة ومدريد وغرناطة وطليطلة وإرم ذات العماد ودمشق والقدس، بالإضافة إلىٰ المسيح ويهوذا وسقراط وأفلاطون وأبي الهول والإسكندر المقدوني وهاملت ودون كيشوت وسيزيف وإسبرطة وغيرها من الملامح التاريخية والتراثية(٢٢).

وسوف نكتفي هنا أيضاً بأنموذجين من تاريخنا الإسلامي أو يرتبطان بتاريخنا الإسلامي، استطاع الشاعر المعاصر أن يستخلص منهما دلالة معاصرة للحدث الذي يعالجه. في قصيدة «حكاية لأطفالنا» للشاعرة «**فدوى طوقان**» عن السادس من أكتوبر ١٩٧٣، تصوّر الشاعرة انتقال العرب من مرحلة اليأس والهزيمة إلىٰ مرحلة الأمل والانتصار، فتتحدث عن الأعوام الستة بين الهزيمة الساحقة التي لحقت بالعرب والمسلمين بعد ١٩٦٧، وظلت تغلّف حياة الناس بالسواد والذلّ، حتىٰ جاء عام ١٩٧٣، فتراه الشاعرة يشبه عام الفيل الذي ولد فيه الرسول ﷺ وكان بداية لمشرق النور، وحاملاً للنبوءة، وقاضياً علىٰ الخرافة:

«وَجَاءَ عَامُ الفِيلِ
مُمْتَطِياً مَسَافَةْ
تَقْطَعُهَا الفُصُولُ بَيْنَ المَوْتِ وَالْحَيَاةْ
تَفجر الصَّوْتُ العَظِيمُ بِالرُّعُودِ وَالبُرُوقْ
حَامِلاً النُّبُوءَةْ
مُجتثاً الخُرَافَةْ...» .

لقد نقلت الشاعرة دلالة الحدث التاريخي «عام الفيل» الذي ارتبط بميلاد النبي ﷺ وهزيمة أبرهة القائد الحبشي الذي أراد هدم الكعبة، فكأن العدوّ يمثّل هذا القائد الذي لا قبل لأحد به، وكأن عبور القناة يمثل ولادة الأمل الذي حمل النبوءة وقضىٰ علىٰ الخرافة:

«وَانْطَلَقَ المُجَنْدلُ المَسْحُوقُ، نَظْرَةٌ عَلىٰ الطَّرِيقْ
وَنَظْرَةٌ عَلىٰ السَّمَاءِ الرَّحْبَةِ المُضِيئَة
وَغَطٌّ فِي القَنَاةْ
مُغْتَسِلاً مُتَمِّماً وُضُوءَهُ
وَقَامَتِ الصَّلَاةُ!»(٢٣).

ولعل اللمسات الدينيّة التي أضفتها الشاعرة علىٰ عباراتها وإشاراتها إلىٰ الاغتسال والوضوء وإقامة الصلاة، تعني التطهّر من عوامل الخوف والتردّد والهزيمة الداخلية، والتفرغ للجهاد، وهو الهدف العظيم، باعتباره العبادة التي تقرّب إلىٰ الله وتدخل الجنة مباشرة. وهذا في النهاية يعبّر عن نجاح الشاعرة في استخدام الرمز بطريقة فعّالة ومؤثرة.

الأنموذج الثاني من الشاعر «**سميح القاسم**» في قصيدته «ثورة مغني الربابة» حيث يرىٰ نفسه صوت التاريخ الذي يذكّر العرب بأمجادهم وانتصاراتهم، ويدعوهم إلىٰ تخطي العقبات والتغلّب علىٰ الهزائم، وإن كان الإحساس المتشائم يغلّف قصيدته. وفي المقطع التالي نراه يتحدث عن أمجاد الرسول والصحابة، وعقبة بن نافع وطارق بن زياد، ويخاطب أمّته قائلاً:

«يَا أُمَّتِي!
عَدَدْتُ أَجْيَالاً عَلىٰ هَذه الرَّبَابَةْ
كَرَّرْتُ أَمْجَادَ الرَّسُولِ، وَكُلَّ أَمْجادِ الصَّحَابَةْ
كَرَّرْتُ عُقْبَةَ ـــ أَلْفَ مَرَّةْ!
وَوَضَعْتُ مِنْ عِنْدِي الكَثِير،
كَذَبْتُ فِي أَسَفٍ وَحَسْرَةْ!»(٢٤).

وبعد أن يستعرض الشاعر واقع الأمّة من خلال المقارنة بين الواقع والتاريخ، يهيب بها أن تتحرك نحو واقع جديد، غير الكلام والخطابة، يضيف أمجاداً جديدة إلىٰ الأمجاد التي صنعها السابقون:

«يَا أُمَّتِي.. قُومِي امْنَحِي هَذِي الرِّبَابَةْ
غَيْرَ البَرَاعَةِ فِي الخَطَابَةْ
لَحْناً جَدِيداً..
وَامْنَحِي الأَجْيَالَ.. أَمْجَاداً جَدِيدَةْ!»(٢٥)

وهكذا يستدعي الشاعر التاريخ ليرىٰ به الحاضر، أو يرىٰ الحاضر من خلال الماضي، مستخدماً الرمز التاريخي الإسلامي الذي يبلورُ رؤية الشاعر، ويعمقها في وجدان المتلقّي، ويضفي عليها ملامح الارتباط الوثيق بالماضي، باعتبار الماضي والحاضر والمستقبل حلقات في سلسلة واحدة.

لقد لعب التاريخ الإسلامي دوراً كبيراً في إثراء التجربة الشعرية الدينية الحديثة، وأضفىٰ عليها صفة عامة نوعاً من الموضوعية في التعبير، خاصة في الجانب الدرامي الذي اعتمد الإلياذة أو الملحمة أو الأرجوزة أو المسرحية، وهو ما ألحّ عليه «إليوت» في مطلع القرن العشرين الميلادي في مقالته الشهيرة «الاتباعية والموهبة الفردية» حيث يرىٰ أنه ليس لشاعرٍ أو فنان في أي نوع من الفنون قيمته الكاملة بنفسه، وإنما تترتب قيمته علىٰ أساس علاقته بالسلف من الشعراء والفنانين وأن «الحاضر ينبغي أن يغيِّر الماضي بمقدار ما يوجه الماضي الحاضر»(٢٦)

الهـــوامـــش

---

(١) راجع «في الأدب الحديث» لعمر الدسوقي ــ ٢٠٤/٢، ٢٠٥، ٢٠٦.
(٢) الرسالة ــ المجلد الأول (١٩٣٤ م) ــ ص ١٠٤٦.
(٣) الرسالة ــ السنة السابعة (١٩٣٩ م) ــ ص ١٨١٩.
(٤) انظر مثلاً مقالة «بين دين محمد وقومه» للأستاذ علي حيدر الركابي ــ الرسالة ــ السنة الثامنة ــ (١٩٤٠ م) ــ ص ١٦٨.
(٥) الرسالة ــ السنة الثامنة (١٩٤٠ م) ــ ص ٤١٦.
(٦) الثقافة ــ السنة الخامسة (١٩٤٣ م) ــ ص ٢٥٨.
(٧) أحمد شوقي ــ دول العرب وعظماء الإسلام ــ مطبعة مصر ــ ١٩٣٣ ــ المقدمة.
(٨) السابق ــ ص ٥.
(٩) السابق أيضا ــ ص ١١.
(١٠) نفسه ــ ص ٢٤.
(١١) نفسه ــ ص ٢٧، ٣٢.

(١٢) ويمكن أن نضيف إلىٰ ذلك أيضاً تلك القصائد التي اهتمت بسيرة النبي ﷺ مثل القصائد التي احتذت البردة، وكذلك القصائد التي نظمت لتتناول سيرة الصحابة رضوان الله عليهم مثل العمرية والبكرية والعلوية وقصائد «الرافعي» حول بعض خلفاء بني العباس.. وإن كان التقليد الفني في كل الأحوال هدفاً من أهدافها الأساسية.

(١٣) ديوان الكاشف ج ١ ــ مطبعة الترقي ــ ط ٢ ــ القاهرة ١٣٣٢ هـ/١٩١٤ م ــ ص ١٢، ١٣.

(١٤) ديوان شوقي ج ١ ــ ص ١٠٥، ١٠٦.

(١٥) ديوان عبدالمطلب ــ ص ٢٥٣.

(١٦) ديوان إيليا أبي ماضي ــ المجلد الأول ــ دار العودة ــ بيروت (بدون تاريخ) ــ ص ٦٦٤، وقد كان **حافظ إبراهيم** موفّقاً حين تناول السلطان عبدالحميد بعد خلعه، وصوّر موقف الناس منه، من خلال مبالغة فيها طعم المرارة القاتلة:

كُنْتُ أَبْكِي بِالأَمْسِ مِنْكَ فَمَا لِي ... بِتُّ أَبْكِي عَلَيْكَ (عَبْدَالحَمِيدِ)؟
فَرِحَ المُسْلِمُوْنَ قَبْلَ النَّصَارَىٰ ... فِيكَ قَبْلَ الدُّرُوزِ قَبْلَ اليَهُودِ
شَمِتُوا كُلُّهُمْ وَلَيْسَ مِنَ الشَّهْـ ... ـمَةِ أَنْ يَشْمَتَ الوَرَىٰ فِي طَرِيدِ!

(ديوان حافظ ج ٢ ــ ص ٤٣).

(١٧) أحمد زكي أبو شادي ــ الشفق الباكي ــ المطبعة السلفية بمصر ــ ١٣٤٥ هـ/١٩٢٦ م ــ ص ١٤٢.

(١٨) السابق ــ ص ١٤٣ وما بعدها.

(١٩) من القصائد الجيدة في الرّد علىٰ «كرومر»، قصيدة **لأحمد محرم** بعنوان «كرومر والإسلام وسراة مصر» ويخاطبه قائلاً:

زَعَمْتَ الدِّيْنَ وَالقُرْآنَ جَاءَا ... بِمَا يُشْقِي حَيَاةَ المُسْلِمِينَا
زَعَمْتَ (مُحَمَّداً) لَمْ يُؤْتَ رُشْداً ... وَلَمْ يَسْلُكْ سَبِيلَ المُصْلِحِينَا
فَلَيْتَكَ كُنْتَهُ لِتَسُنَّ شَرْعاً ... يُبَلِّغُنَا مَكَانَ السَّابِقِينَا

(انظر ديوان محرم ج ٢ ــ مطبعة الفتوح الجديدة بدمنهور ــ ١٣٣٨ هـ/١٩٢٠ م ــ ص ١٦).

(٢٠) سورة النور: ١١، ١٢.

(٢١) من نبع القرضاني ــ دار الأصالة للنشر ــ الرياض ــ ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ــ ص ٧٧.

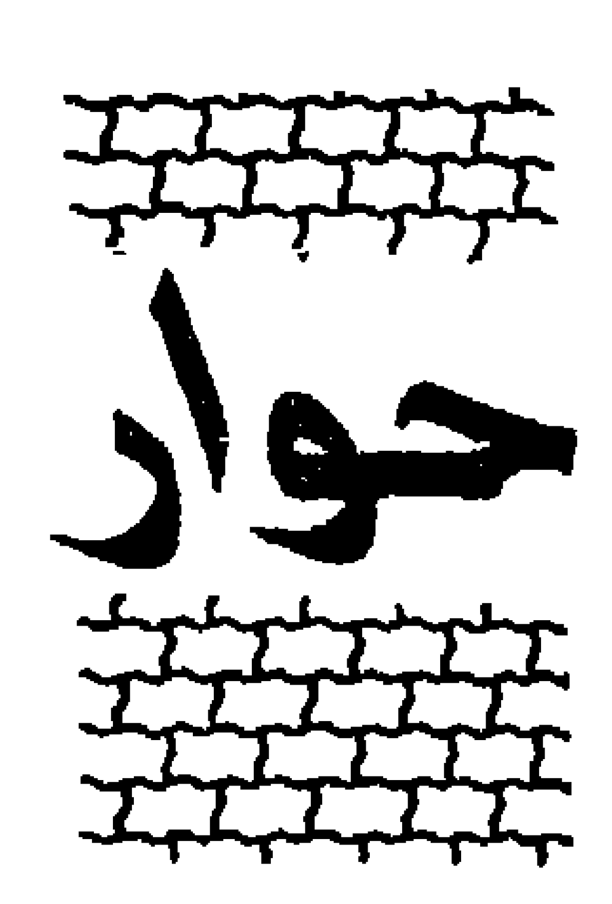
(٢٢) انظر د. علي عشري زايد ــ استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر المعاصر ــ السفر الثاني: حيث تناول الرموز التاريخية بتفصيل وعمق.

(٢٣) ديوان فدوى طوقان ــ المجلد الكامل ــ ص ٥٥٨.

(٢٤) ديوان سميح القاسم ــ الأعمال الكاملة ــ دار العودة بيروت ١٩٧٣ ــ ص ٢١٦.

(٢٥) السابق ــ ص ٢١٨.

(٢٦) انظر: د. لطيفة الزيات ــ مقالات في النقد الأدبي ــ الأنجلو المصرية (بدون تاريخ) ــ ص ٥، د. محمود الربيعي ــ في نقد الشعر ط ٤ ــ دار المعارف ١٩٧٧ ــ ص ١٥٣، واستدعاء الشخصيات التراثية في الشعر المعاصر ــ ص ٣٣، ٣٤.



حول العوامل الرئيسية لنشوء

الفرق في تاريخ المسلمين

محيي الدين عطية

دار البحوث العلمية ــ الكويت

قدّم إلينا الدكتور فاروق دسوقي بحثه القيّم عن العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في تاريخ المسلمين في العدد ٤٥ من «المسلم المعاصر» وقد أجاد في تناول الموضوع بنظرة تحليلية شمولية متجردة، تنعكس نتائجها على الواقع المعاصر للأمة الإسلامية، التي ما زالت تستبدل فرقاً بفرق، ومذاهب بمذاهب، فالطبيعة البشرية واحدة، وأسباب الخلاف كامنة فيها، ومن هنا يكتسب هذا الموضوع أهميته البالغة، ويفرض علينا متابعته وإثراءه بالتحليل والحوار.

وقد صادفني بعض العبارات التي توقفت عندها، إذ أحسست بتباين الرأي بيني وبين الكاتب الفاضل في شأنها، فوجدت من الأمانة أن استخلصها من المقال، وأتناولها ــ الواحدة تلو الأخرىٰ ــ بالتعليق والمناقشة.

الفلاسفة:

جاء في ص ١٣

«.. وهؤلاء عرفوا بالفلاسفة وأشهرهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وإخوان الصفا وإبن رشد، وقد ثبت صلة

بعضهم بالباطنيين الذين يعادون الإسلام في الحقيقة ويظهرون الإنتساب إليه في العلن».

ثم قال «وقد استفحل أمرهم، وعمت فتنتهم، حتىٰ جاء الإمام الغزالي فهاجمهم هجوماً شديداً، وكفّرهم، متبعاً في هذا الحكم سائر جمهور علماء المسلمين، فأثر علىٰ مركزهم وسمعتهم تأثيراً عظيماً بين أرجاء العالم الإسلامي حتىٰ اليوم» ص ١٤.

لقد جمع الكاتب عدداً من قمم الفكر في التاريخ الإسلامي، ووضعهم في سلة واحدة، ألقى بها في جب الباطنية والفتنة والكفر الذي حكم به «سائر جمهور علماء المسلمين».

ولا نظنه قد أنصف في هذا الإتهام.

ولنبدأ بالكندي.

تقول الموسوعة الفلسفية المختصرة أن نظرية المعرفة عنده تنتهي بأن «كل ما نعرفه عن الموجودات هبة من الله، وأن ما يؤديه الإنسان من عمل فهو من عنده لأنه متعلق بالعالم المحسوس، وأما ما عند الإنسان من علم فهو فيض من الله» ص ٢٦٣.

وأما إخوان الصفا، فهذ «وضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تطهّر الشريعة — بواسطة الفلسفة — من الجهالات التي علقت بها» ص ٣٠

وابن مسكويه، له مذهب فلسفي في الأخلاق خلاصته «لو فُهمت الشريعة فهماً صحيحاً لكانت مذهباً خلقياً أساسه حب الإنسان للإنسان، فالدين كله رياض للنفوس علىٰ الحد من ذواتها في سبيل الآخرين» ص ٣٢٨.

وأما ابن رشد (١١٢٦ — ١١٩٨ م) فقد ولد بعد موت الغزالي (١٠٥٩ — ١١١١ م) بخمسة عشر عاماً. فكيف يقال بأن الغزالي «هاجمهم هجوماً شديداً وكفرهم».

ثم إن الغزالي لم يسمّ أحداً من فلاسفة المسلمين باسمه وإنما سمى «سقراط وبقراط وأفلاطن وأرسطا طاليس وأمثالهم» وكتب كتابه — تهافت الفلاسفة — رداً علىٰ هؤلاء الذين سماهم، متهماً المقلدين لهم بالحماقة والغباء إذ يقول: «فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً علىٰ هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً علىٰ الفلاسفة القدماء» (الغزالي ٣٨).

وقد أحسن الغزالي صنعاً عندما توجه إلىٰ الأفكار — لا إلىٰ الأشخاص — فلخصها في عشرين مسألة، ثم أفتىٰ بكفر من يقول بثلاثة منها فقط، إذ يقول:

«فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟
قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل، إحداها مسألة قدم العالم، وقولهم أن الجواهر كلها قديمة. والثانية قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص. والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها..

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية، واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاث. فمن يرىٰ تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً به، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر علىٰ تكفيرهم بهذه المسائل» (الغزالي ٢٥٤).

وليس الغزالي هو أول من رد علىٰ القائلين بقدم العالم.

يقول ماجد فخري في مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالي:

فنحن «نجد عدداً من الفلاسفة والمتكلمين العرب **كالكندي** وابن حزم والبغدادي والجويني قد تطرقوا إلىٰ مثل حججه في الرد علىٰ القائلين بقدم العالم» (فخري ٣٥).

ويرىٰ بعض مؤرخيه أنه يقصد أرسطو وشارحيْه إبن سينا والفارابي. أما الكندي فقد سبق الغزالي في تفنيد أزلية العالم. ولا نجد وجهاً لأن يجمع الكاتب بين الكندي وبين إبن سينا والفارابي في القول بتكفير الغزالي للفلاسفة.

هذا عن مقولة أن الغزالي كفّر الفلاسفة. وكان يحسن بكاتبنا أن يتبين الفرق بين مصطلح الفلاسفة ــ الذي قصد به الغزالي فلاسفة اليونان ــ وبين مصطلح الفلاسفة الذي استعمله المحدثون، وقصدوا به كل من أسهم بفكره في قضايا الكون والحياة والإنسان، ومنهم من ذكرهم الكاتب من فلاسفة المسلمين، ومنهم من لم يذكره، كالغزالي نفسه، الذي لم يتردد مؤرخ أو كاتب عن اعتباره فيلسوفاً، وإن اختلف مع بعضهم في بعض القضايا كاختلافهم مع بعضهم البعض، ولا يوجد ــ فيما بين أيدينا من مراجع ــ من اسقط الغزالي من اعتباره أحد فلاسفة المسلمين.

كما أن المسلمين لم يهجروا الفلسفة بعد هجوم الغزالي عليها.

يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي في موسوعته:

«ليس بصحيح مطلقاً ما يذهب إليه البعض من أن هجومه علىٰ الفلاسفة والفلسفة بعامة كان له أثر في صرف المسلمين عن الفلسفة، وآية ذلك، أن كل فلاسفة الأندلس إنما عاشوا وازدهروا بعده، كما أن الفلسفة الإسلامية في المشرق تابعت مسيرتها القوية الخصبة دون أن تعبأ بما قاله الغزالي، ويكفي أن نذكر أسماء: السهروردي المقتول، وفخر الدين الرازي في القرن السادس، ثم الإيجي والدواني وملا صدرا» (بدوي ٨٣/٢).

والذي يعنينا هنا ليس الدفاع عن فلاسفة المسلمين. وليس تبيان مواقفهم الفكرية

واختلافاتهم، وإنما يعنينا أمر آخر نراه أكثر خطورة، وهو تبيان مناهجهم في النقد، حيث أن الحكم «بالتكفير» أو «التفسيق» كان ينصب علىٰ بعض — وليس كل — المقولات التي تناولها الفلاسفة القدماء، ثم تداولها بعدهم فلاسفة المسلمين، بالشرح حيناً، وبالنقد والتفنيد حيناً آخر، وبمحاولة التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي حيناً ثالثاً. وأن القول بتكفير أحدهم للآخر — فضلاً عن مجافاته للواقع التاريخي كما بينا آنفاً — يفتح الباب لتصوير العلماء والمفكرين وكأنهم، بتكفير بعضهم البعض، قد ضاعت الحقيقة بينهم، وضاعت معها الثقة فيهم وفي تراثهم — وكيف يستمع شباب هذا الجيل إلىٰ مَنْ يقدم له ابن سينا والفارابي وابن رشد كمفخرة من مفاخر المسلمين وهو يقرأ لكاتبنا الفاضل أن (جمهور العلماء حكم بكفرهم).

كما لم يبين لنا الكاتب كيف ثبت لديه (صلة بعضهم بالباطنيين الذين يعادون الإسلام في الحقيقة، ويظهرون الإنتساب إليه في العلن) ص ١٣

المستشرقون

يقول الكاتب الفاضل محللاً: «وقد يظهر بعضهم [إشارة إلىٰ المستشرقين] منكراً أن في علم الكلام وتراث الفرق أدنىٰ إبداع فكري أو فلسفي حتىٰ يتحمس بعض أبناء الإسلام للرد عليه، وإثبات عظمة التراث الفكري للفرق والمتكلمين، كإبداع حضاري للعرب وللمسلمين، فيتحقق بذلك هدف هؤلاء المستشرقين الخبثاء، وهو تناول الدارسين من أبناء الإسلام في العصر الحديث لهذا القسم من التراث الإسلامي علىٰ أنه مفخرة يجب أن نبرزه ونحرص عليه ونردده ونعيش عليه باعتباره إسهاماً من المسلمين في إنماء الحضارة الإنسانية بعامة» ص ١٧ ويضرب مثالاً بالمستشرق إرنست رينان.

ولنا علىٰ هذا التحليل تعليقان:

الأول: أن هذا التحليل يرتكز علىٰ فرضية أن هدف هؤلاء المستشرقين ليس هو البحث العلمي وإنما هو تشكيك المسلمين في عقيدتهم وتشويه تاريخهم. وهذه الفرضية لا يمكن قبولها علىٰ إطلاقها، وإنما يتعين علىٰ من يجعلها أساساً لتحليله أن يحدد الأسماء والأعمال التي يقصدها — ولا يكفي في هذا المجال ضرب مثال بإرنست رينان، والتأكيد علىٰ أنه يهودي الديانة، وأن يبين لنا كيف وصل من خلال هذه الأعمال إلىٰ الحكم بأن مقصودها ليس هو ظاهرها وإنما هو غرض باطني آخر، هو استثارة رد فعل المسلمين بالصورة المعاكسة التي استنتجها.

الثاني: يتضمن هذا التحليل اتهاماً للمفكرين المسلمين بأنهم لا يعتمدون في فكرهم علىٰ المنهج العلمي السليم، وإنما يصدرون عن حماس عاطفي سطحي يكفي لإشعاله أن يطلق (بعض هؤلاء المستشرقين الخبثاء)

مقولتهم حتىٰ ينبري لهم المدافعون بمقولة تعارضها دون نظر أو تمحيص، وفي هذا الاتهام إجحاف بقيمة ما كتبه المفكرون المسلمون قديماً وحديثاً عن رؤيتهم الموضوعية التفصيلية لكل ما تضمنه تراث الفِرَق من آراء.

منهج المفاضلة

يقول الكاتب ــ محقاً ــ «إذا كان من المسلم به من كل الفرق والإتجاهات أن منهج الرسول ﷺ في فهم حقائق القرآن وسوره وآياته والتعامل معه بتطبيق أحكامه، ومعرفة مفاهيمه وحقائقه الربانية هو المنهج الصحيح، فلا شك أن الفرقة الفكرية التي التزمت هذا المنهج بكل دقة وأمانة، وتعاملت مع القرآن الكريم والسنة الصحيحة كتعامل الصحابة معها دراسة وتطبيقاً، لا شك أن هذه الفرقة، هي الأجدر بالتسمية والإنتساب إلىٰ السلف، وهي الأحق بالتفرد بالنجاة دون سواها». ص ١٦

وكان يحسن به أن يتوقف عند وضع المقياس الصحيح، لمن شاء أن يقيس به واقع نفسه أو واقع غيره، قديماً أو حديثاً «فيصيب بقدر قربه منه، ويخطىء بقدر بعده عنه».

أما أن يتجاوز وضع المقياس إلىٰ محاولة تطبيقه ــ في جملة مختصرة ــ علىٰ تاريخ المسلمين منذ الصحابة حتىٰ يومنا هذا، فقد كلف نفسه فوق طاقتها، وألزمها ما لا يلزم، وجاء تقسيمه وترتيبه يحمل من التعسف والتعميم ما لا يكاد يتفق معه فيه أحد.

فهو يقول مستطرداً «ومن ثم يمكن القول أن السلفيين أو أهل السنة والجماعة في الفكر الإسلامي هم:

ــ الصحابة.

ــ ثم التابعون.

ــ ثم تابعو التابعين.

ــ ثم المحدّثون الذين جعلوا همّهم التحقق من صحة الأحاديث.

ــ ثم الفقهاء.

وهؤلاء جميعاً هم الذين وقفوا في وجه سائر الفرق الأخرىٰ، متهمين إياهم بالإبتداع، مقتصرين علىٰ الإتباع» ص ١٧.

إن تصنيف الناس ــ عقائدياً ــ لا يكون وفقاً لتواريخ وفاتهم، وإنما وفقاً لمقياس موضوعي يتصل بالعقيدة، وإن اقتراب الناس أو ابتعادهم من المقياس القرآني ﴿ **إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ (:) لا يؤثر فيه إقترابهم أو ابتعادهم من زمن النبوة. وحديث رسول الله ﷺ: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم) (متفق عليه) لا يعطي حقوقاً علىٰ الله لأهل زمان دون غيرهم وإن زاغت عقائد بعضهم، وفتنوا بها المسلمين فتناً كبرىٰ أحدثت في جسم الأمة الإسلامية جراحاً لم تلتئم حتىٰ اليوم. فالأفضلية ــ كما أوضح ابن حجر في شرحه لهذا الحديث النبوي ــ تنسب إلىٰ الأفراد بذواتهم لا إلىٰ المجموع:

فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجئ قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته» رواه البخاري.

قال ابن حجر: «قوله ثم الذين يلونهم أي القرن الذي بعدهم وهم التابعون، ثم الذين يلونهم وهم أتباع التابعين، واقتضىٰ هذا الحديث أن تكون الصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من أتباع التابعين، لكن هل هذه الأفضلية بالنسبة إلىٰ المجموع أو الأفراد؟ محل بحث، وإلىٰ الثاني نحا الجمهور» (ابن حجر: فتح الباري ٦/٧).

وأما الترتيب الذي أورده الكاتب الفاضل والذي ذكر فيه «المحدثين الذين جعلوا همهم التحقق من صحة الأحاديث ثم الفقهاء» ثم سكوته بعد ذلك مقتصراً علىٰ فئات خمس اعتبرها أهل السنة والجماعة — هم لصحابة والتابعون وتابعوهم والمحدثون والفقهاء — فلم يورد له تعليلاً حتىٰ يمكن مناقشته.

ولم يبين لنا موقف عامة المسلمين الذين ليسوا بمحدّثين ولا فقهاء، ولا هم عاشوا زمن النبوة أو عاصروا الصحابة والتابعين، هل يشملهم التصنيف الذي أورده، أم أنهم — طبقاً لمنطوقه — ليسوا من أهل السنة والجماعة، وهو أمر لا يقبل به منطق العدل الإلهي، ولا تؤيده النصوص.

فقد روىٰ ابن أبي شيبة من حديث عبدالرحمن بن جبير بن نفير أحد التابعين باسناد حسن قال: قال رسول الله ﷺ «ليدركن المسيحُ أقواماً إنهم لمثلكم أو خير — ثلاثا — ولن يخزي الله أمة أنا أولها والمسيح آخرها».

وروىٰ أبو داود والترمذي من حديث أبي ثعلبة رفعه «تأتي أيام للعامل فيهن أجر خمسين، قيل: منهم أو منا يا رسول الله؟ قال: بل منكم، وهو شاهد لحديث «مثل أمتي مثل المطر».

وروىٰ أحمد والدارمي والطبراني من حديث أبي جمعة قال «قال أبو عبيدة: يا رسول الله، أحد خير منا؟ أسلمنا معك، وجاهدنا معك، قال: قوم يكونون من بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» وإسناده حسن وقد صححه الحاكم.

واحتج أيضاً بأن السبب في كون القرن الأول خير القرون أنهم كانوا غرباء في إيمانهم لكثرة الكفار حينئذ وصبرهم علىٰ أذاهم وتمسكهم بدينهم، قال: فكذلك أواخرهم إذا أقاموا الدين وتمسكوا به وصبروا علىٰ الطاعة حين ظهور المعاصي والفتن كانوا أيضا عند ذلك غرباء، وزكت أعمالهم في ذلك الزمان كما زكت أعمال أولئك.

ويشهد له ما رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه «بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء» (ابن حجر: فتح الباري ٦/٧).

أسباب الخلاف

لقد تناول الكتّاب ــ قديماً وحديثاً ــ أسباب الخلاف والجدل بصفة عامة، ومن بين هؤلاء الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «تاريخ الجدل» حيث ردّ نشأة الخلاف إلىٰ عشرة أسباب:

١ ــ غموض موضوع الخلاف في ذاته.
٢ ــ غموض موضع النزاع.
٣ ــ اختلاف الرغبات والشهوات.
٤ ــ إختلاف الأمزجة البشرية.
٥ ــ اختلاف الأقيسة ومناهج البحث.
٦ ــ تقليد السابقين.
٧ ــ إختلاف المدارك.
٨ ــ الرياسة وحب السلطان وغيرها من الأطماع.
٩ ــ التعصب الناشيء عن قوة الإيمان بالفكرة، أو ضعف الإدراك، أو الغرور.
١٠ ــ سيطرة الأوهام (وهي ليست قاصرة علىٰ العوام).

كما ذكر في كتابه «تاريخ المذاهب الإسلامية» سبعة أسباب يمكن تلخيصها في الآتي:

١ ــ العصبية العربية.
٢ ــ التنازع علىٰ الخلافة.
٣ ــ مجاورة المسلمين لأهل الديانات القديمة ودخول بعض هؤلاء في الإسلام.
٤ ــ ترجمة الفلسفة اليونانية والرومانية إلىٰ العربية.
٥ ــ التعرض لبحث كثير من المسائل الغامضة.
٦ ــ ظهور القصص وانتشارها وتشيعها للحكام.
٧ ــ ورود الآيات المتشابهات في القرآن الكريم.

وكنا نستحسن أن يشير الكاتب الفاضل إلىٰ الأسباب المتعددة التي ردّدها السابقون ــ وهذا مثال واحد من بينهم ــ وأن يكون وصوله إلىٰ النتائج التي اختتم بها مقاله، مروراً بهذا الزخم من الأفكار، مؤيداً أو معارضاً أو محللاً.

لقد ركز علىٰ مناقشة بعض الأسباب، ولم يتعرض للبعض الآخر، دون أن يبرر لنا ذلك. ولو أنه فعل لازداد بحثه ثراءً، ونتائجه قوة وشمولاً.

صراع أم دعوة؟

يقول الكاتب الفاضل «العلاقة بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم غير الإسلامية علاقة صراع وحرب دائمة دائبة لا تفتر ولا تلين ولا تتوقف وذلك منذ بدء الخليقة إلىٰ يوم القيامة» ص ٢١.

واستشهد بالآية الكريمة ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ ص ٢١.

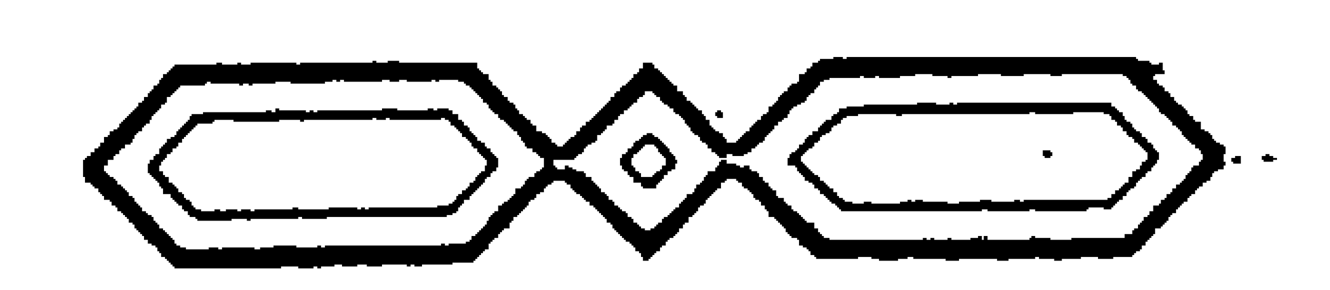
وبمراجعة أمهات كتب التفسير، لم نعثر علىٰ ما يؤيد وجهة نظر الكاتب في تسمية اختلاف الناس صراعاً وحرباً دائمة دائبة لا تفتر ولا تلين ولا تتوقف. يقول الإمام القرطبي في تفسيره «قوله تعالىٰ: ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، قال سعيد بن جبير: علىٰ ملة الإسلام وحدها. وقال الضحاك: أهل دين واحد، أهل ضلالة أو أهل هدى. ولا يزالون مختلفين: أي علىٰ أديان شتىٰ: قاله مجاهد وقتادة. إلا من رحم ربك: استثناء منقطع؛ أي لكن من رحم ربك بالإيمان والهدىٰ فإنه لم يختلف. وقيل مختلفين في الرزق، فهذا غني وهذا فقير. إلا من رحم ربك بالقناعة؛ قاله الحسن.» (١١٤/٩) ويقول الحافظ ابن كثير في تفسيره «وقوله لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك: أي لا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم، قال عكرمة مختلفين في الهدىٰ، وقال الحسن البصري مختلفين في الرزق يسخّر بعضهم بعضا، والمشهور الصحيح الأول» (٥٨٦/٣).

ولو تتبعنا بقية المفسرين لما وجدنا منهم ابتعاداً عما قاله القرطبي وابن كثير، وليس فيه إشارة — واضحة أو خفية — تربط بين اختلاف الناس — أحدهم عن الآخر — في الهداية أو في الرزق، وبين علاقة الصراع والحرب بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم غير الإسلامية.

إن العلاقة التي تربط بين الأمة الإسلامية وبين الناس جميعاً، يمكن استنباطها من الآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىٰ الخَيْرِ، وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ، وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾ (٣: ١٠٤).
كما يمكن استنباطها من الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ﴾ (٣: ١١٠).

والدعوة إلىٰ الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، رسالة هذه الأمة ومسئوليتها تجاه الجنس البشري، لم تكن — ولن تكون — بالصراع والحرب الدائمة الدائبة، والرسول ﷺ — نبي هذه الأمة — إنما بعث هادياً ومبشراً ونذيراً، ولم يبعث محارباً ولا مصارعاً لأمم الأرض. فأصل العلاقة ومناطها هو الدعوة إلىٰ الله، والحرب استثناء مشروط بشروطه، مرهون بقواعده الدقيقة المحكمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



المراجع

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٨٥٢هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري،** ١٣ ج، رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه واستقصىٰ أطرافه ونبه علىٰ أرقامها في كل حديث محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه وأشرف علىٰ طبعه محب الدين الخطيب.ـ بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (٨٥٢هـ). **لسان الميزان،** ٧ ج.ـ بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١ م، مصور عن الطبعة الأولىٰ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر أباد الدكن بالهند، ١٣٢٩ هـ.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل (٧٧٤ هـ).ـ **تفسير القرآن العظيم،** ٧ ج.ـ بيروت: دار الأندلس، ط ٤، ١٩٨٣ م.

أبو داود السجستاني. **سنن أبي داود مع حاشية عون المعبود.**ـ ٤ مج.ـ بيروت: دار الكتاب العربي.ـ [تصوير عن طبعة الهند]

أبو زهرة، محمد. **تاريخ الجدل.**ـ القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٨٠.ـ ٣٦٠ ص؛ ٢٤ سم.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية.ـ القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.ـ ٧٣٥ ص؛ ٢٤ سم.**

أحمد بن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل.**ـ ٦ مجلد.ـ بيروت: المكتب الإسلامي ودار صادر.

بدوي، عبدالرحمن. **موسوعة الفلسفة،** جزآن.ـ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

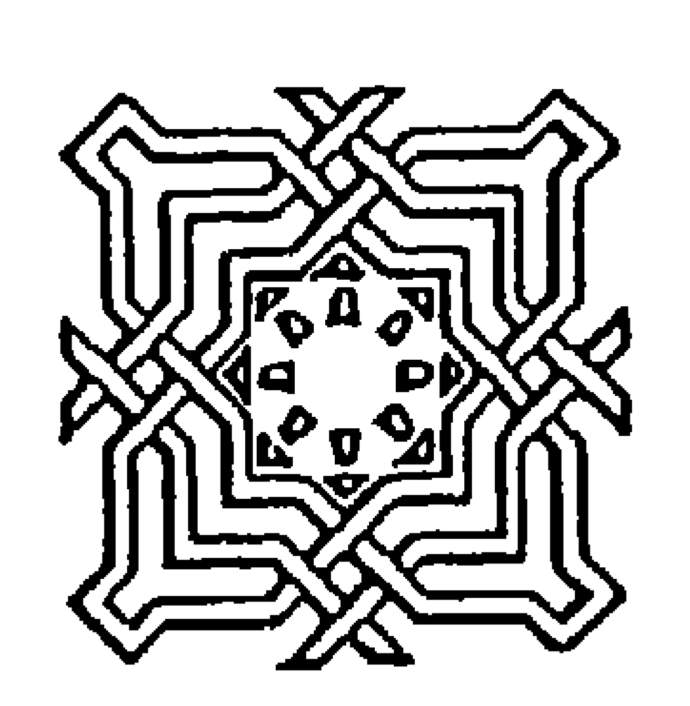
الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة،** ط ٣.ـ بيروت: دار المشرق، ١٩٨٢.ـ ٢٥٦ ص.

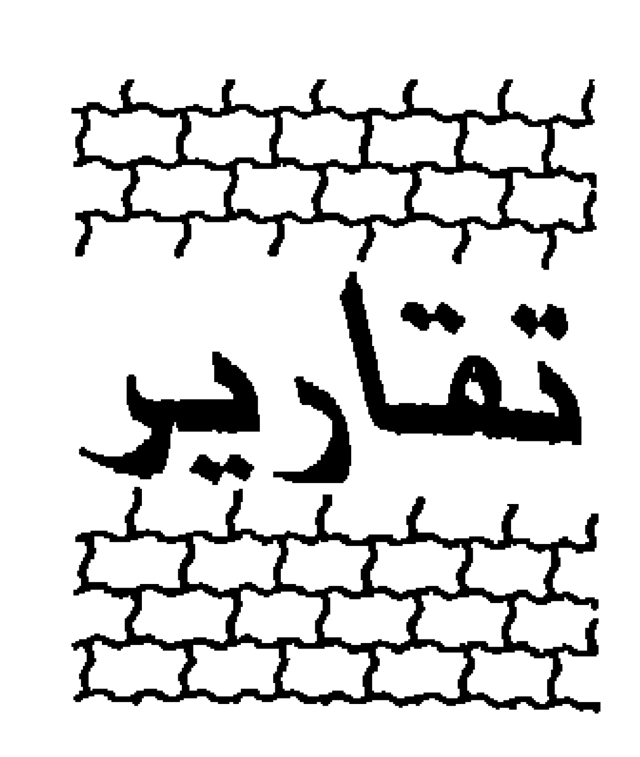
فخري، ماجد. **مقدمة تهافت الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي، ط ٣.ـ بيروت. دار المشرق، ١٩٨٢.ـ ٢٥٦ ص

القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، ٢٠ مج.ـــ القاهرة: وزارة الثقافة، ١٣٨٧ هـ ـــ ١٩٦٧ م.

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ٣ ج.ـــ القاهرة: دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٧.

ونسنك، أ.ي. ومنسنج، ي.ب. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل.ـــ ٧ مج.ـــ ليدن (هولندا)، ١٩٦٩.





حلقة دراسية عن إلغاء الفوائد من المعاملات الحكومية*

(إسلام أباد : المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي ، اكتوبر ١٩٨٤)

يعد التخلص من الفوائد واحداً من المقومات الأساسية لبرنامج الأسلمة الذي تتبناه حكومة باكستان . وقد اتخذت الخطوات الأولى نحو استبعاد الفوائد منذ خمس سنوات . وإذا أخذنا في الاعتبار الاستعانة بالخبرات المكتسبة في مجال المصارف اللاربوية ، فإن المسرح يعد الآن مؤهلاً للمضي قدماً في سبيل التخلص من الفوائد في كافة المعاملات المحلية للمصارف والمؤسسات التمويلية الأخرى .

وقد أعلنت الحكومة برنامجاً محدداً يقضي بأن تتمشى المعاملات المحلية لكافة المصارف والمؤسسات التمويلية مع مقتضيات الشريعة الإسلامية قبل نهاية يونيو ١٩٨٥ .

كما أن هناك في الاعتبار خطوات لاستبعاد الفوائد من المعاملات التمويلية المحلية للحكومة . ولكي نساهم في الحركة الفكرية لإيجاد طرق ووسائل لإلغاء الفوائد من المعاملات الحكومية ، ولبحث القضايا التي أثارها وزير مالية باكستان في خطاب الموازنة الأخير ، والذي اقترح أن يُطرح للإستشارة بين العلماء والخبراء في الموضوع ، فإن المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي قام بعقد حلقة دراسية في الفترة من ١٥ إلى ١٧ اكتوبر ١٩٨٤ في إسلام أباد ، شارك فيها عدد من كبار العلماء والإقتصاديين .

وقد بحث المشاركون في الحلقة القضايا المختلفة بعناية ، وتبنوا بالإجماع هذا التقرير .

---

* مترجم عن الأصل الإنجليزي : Workshop on Elimination of Interest from Government Transactions, Journal of Islamic Banking & Finance, Vol. 1 No. 4 (Oct. - Dec. 1984) PP. 73 - 87.

إن تقرير الحلقة الدراسية قد دُفع به إلىٰ وسائل الإعلام لكي تطرح القضايا التي تضمنها التقرير للمناقشة علىٰ أوسع نطاق في الدولة ، مما يساعد الحكومة علىٰ أن تحصل علىٰ المزيد من ردود الفعل حول الموضوع ، ومما يساعدها علىٰ إتخاذ القرار المناسب بصدد الإجراءات التي ستتخذها لإلغاء الفوائد من معاملات الحكومة التمويلية .

ضياء الدين أحمد
المدير العام للمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي — إسلام أباد
٣٠ اكتوبر ١٩٨٤

١ — يعتبر إلغاء الفوائد واحداً من المتطلبات الأساسية لإقامة نظام إقتصادي إسلامي . وقد بذل علماء الإقتصاد والمالية والمصرفيون المسلمون عناية كبيرة في الأعوام الأخيرة لإيجاد طرق ووسائل للتخلص من الفوائد . كما طور الإقتصاديون المسلمون نماذج نظرية لإقتصاد لا ربوي ، واختبروا تأثير إلغاء الفوائد علىٰ النمو الإقتصادي وتخصيص الموارد وتوزيع الدخل .

إن مفهوم الإقتصاد اللاربوي لم يعد محصوراً في نطاق الأفكار . بل هناك خطوات قد أتخذت في عدد من الدول لكي تنتقل فكرة الإقتصاد اللاربوي إلىٰ الواقع العملي .

وتقف باكستان وإيران والسودان في طليعة التحرك نحو بناء إقتصاد لاربوي .

٢ — لقد تحقق تقدم جوهري في باكستان نحو إلغاء الفوائد منذ عام ١٩٧٩ . وتمثل خطط عام ١٩٨٤ — ١٩٨٥ دفعاً عظيماً لعملية أسلمة النظام النقدي والمصرفي ، حيث أعلن وزير المالية أن الفائدة سوف تلغىٰ نهائياً من جميع المعاملات المحلية للمصارف والمؤسسات التمويلية في نهاية يونيو ١٩٨٥ . كما أن حكومة باكستان وضعت في إعتبارها أيضاً إلغاء الفوائد من معاملات الحكومة التمويلية المحلية خلال عام ١٩٨٤ — ١٩٨٥ بحيث تعكس الميزانية الفدرالية القادمة الصيغ الجديدة لمالية الحكومة التي تم إقرارها .

وفي هذا الخصوص ، أثار وزير المالية في خطاب الميزانية لعام ١٩٨٤ — ١٩٨٥ عدداً من القضايا التي تحظىٰ باهتمام وعناية الحكومة ، واقترح أن تتخذ القرارات بشأنها بعد التشاور مع العلماء ومع الخبراء المختصين .

٣ — ولكي نساهم في الحركة الفكرية لإيجاد طرق ووسائل لإلغاء الفوائد من المعاملات الحكومية ، فقد قرر المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي أن يعقد حلقة دراسية يساهم فيها العلماء والإقتصاديون ، لبحث القضايا التي أثارها وزير المالية ، وذلك في ضوء أحكام الشريعة ، والإحتياجات التمويلية للحكومة ، بصيغ معاصرة .

هذا وقد عُقدت الحلقة الدراسية في إسلام أباد في الفترة من ١٥ إلىٰ ١٧ أكتوبر ١٩٨٤ ، حيث أسهم فيها عدد من كبار العلماء والإقتصاديين . ومرفق بهذا التقرير قائمة بأسمائهم .

٤ ــ عقدت الحلقة أربع جلسات حيث انتخب المشاركون بالإجماع الدكتور ضياء الدين أحمد ، المدير العام للمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي ، أميناً ، والدكتور منظور علي ، مدير مركز الموارد بالمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي ، مقرراً . كما وُزعت ورقة عمل تبين القضايا التي ستناقش ، وتشير إلىٰ بعض النقاط الهامة التي تستحق عناية المشاركين ، وتم تعميم ورقة العمل مقدماً لكي تشكل قاعدة للمناقشات في الحلقة الدراسية .

٥ ــ وقد أعطىٰ المشاركون اهتماماً تفصيلياً للقضايا التي أثارها وزير المالية في خطاب الميزانية لعام ١٩٨٤ ــ ١٩٨٥ . ويضم هذا التقرير عن الحلقة الدراسية وجهات نظر المشاركين في القضايا المختلفة التي أثارها وزير المالية . كما يضم التقرير مقترحات من شأنها أن تعالج الوضع الذي سينشأ عند استبعاد الفوائد من المعاملات الحكومية .

القضايا التي أثارها وزير المالية

فيما يلي القضايا التي أثارها وزير المالية :

أ ــ هل الفوائد التي تدفعها الحكومة عن القروض التي تقترضها من المصارف المملوكة لها ملكية تامة ، أو الفوائد التي تستردها عن القروض التي تعطيها لمؤسسات القطاع العام المملوكة لها ، تعتبر من قبيل الربا ؟ .

ب ــ هل المكافآت أو العوائد التي تدفعها الحكومة للمدخرين الذين يضعون مدخراتهم تحت تصرف الدولة ، تعتبر من قبيل الربا ؟

ج ــ إذا كان العائد المحدد الذي تدفعه نظم الإدخار الحكومية ، يتعارض مع الشريعة ، فهل يجوز شرعاً أن يُدفع إلىٰ المدخرين ــ بدلاً من العائد المحدد ــ عائد منسوب إلىٰ معدل النمو الإسمي الذي يسجله الإقتصاد ككل ، أو إلىٰ الربح المتحقق من المشروع الذي خصصت فيه الحكومة أموال المدخرين ؟

د ــ كيف يمكن أن يعوَّض المدخرون عن تدهور قيمة مدخراتهم نتيجة التضخم ؟

هـ ــ إذا أصبحت القروض التي تمنحها الحكومة الفدرالية للحكومات الإقليمية خالية من الفوائد ، فإن الموضوعات التالية يجب أن توضع في الإعتبار :

أولاً : الأقاليم التي يرتفع فيها معدل الاقتراض للفرد (Per capita) ألا تكون قد مُنحت مزايا غير مستحقة ؟

ثانياً : ألا تعتبر مثل هذه المبالغ المجانية

مشجعاً للاستثمار في مشروعات غير منتجة ؟

ثالثاً : ما هو المعيار الجديد الذي يمكن اللجوء إليه لتقييم المشروعات إذا وضعنا في اعتبارنا هذا العامل ؟

رابعاً : طالما أن الحكومة الفدرالية سوف تعطي عائداً للمدخرين لتعبئة الموارد ، وأنها لن تحصل علىٰ أي مقابل من الأقاليم التي ستوجه إليها هذه المبالغ . ماذا ستحصل عليه ــ ضمنياً ــ عند توزيع الموارد التمويلية بينها وبين حكومات الأقاليم ؟

آراء المشاركين في الحلقة الدراسية حول هذه القضايا :

٦ ــ إن الآراء التي عبر عنها المشاركون في الحلقة الدراسية حول هذه القضايا يمكن تلخيصها في الفقرات التالية :

أ ــ بالنسبة للسؤال عما إذا كانت الفوائد التي تدفعها الحكومة إلىٰ المصارف المملوكة لها ملكية تامة ، أو الفوائد التي تستردها الحكومة عن القروض الممنوحة لمؤسسات مملوكة لها ملكية تامة ، تعتبر من قبيل الربا . لقد توصل المشاركون إلىٰ النتيجة التالية :

إن قروض الحكومة من المصارف المملوكة لها ملكية تامة مستمدة من المجموع الكلي لموارد هذه المصارف . هذه الموارد تضم ــ بصفة أساسية ــ ودائع الجمهور . ويمثل نصيب الحكومة جزءاً ضئيلاً من إجمالي الموارد التمويلية ، وهذا الجزء الضئيل مجمد ــ غالباً ــ في أصول كالعقارات والأثاث والأصول الثابتة . وبالتالي يعتبر المالك الحقيقي للمبالغ التي تقرضها المصارف الحكومية للحكومة ــ ليس المصارف نفسها ــ ولكن المودعون .

إن عمليات الإقراض/ الإقتراض بين هذه المصارف وبين الحكومة ــ بناء علىٰ ذلك ــ لا تعتبر عمليات داخلية (in — house) . فإذا دفعت الحكومة فوائد علىٰ القروض التي تحصل عليها من هذه المصارف ، فإن الفوائد تمر من خلال المصارف لتصل إلىٰ المودعين ، كما أن العائد الذي يحصل عليه المودعون ، يتضمن ــ بناء علىٰ ذلك ــ عنصر الربا ، ويفسد كل محاولات التخلص من الربا .

الإجابة علىٰ سؤال ما إذا كانت الفوائد التي تستعيدها الحكومة عن القروض الممنوحة منها للمؤسسات المملوكة لها ملكية تامة ، تعتبر من قبيل الربا ، تتوقف علىٰ ما إذا كانت المؤسسة تعمل كليةً بالمبالغ التي تمدها بها الحكومة كقروض أم أنها تستمد أيضاً جزءاً من مواردها من مصادر أخرىٰ . فإن كانت الأموال كلها مستمدة من الحكومة ، فإن الحكومة يمكنها أن تدبر الحصول من المؤسسة علىٰ مبلغ زائد عما كانت قد أعطته لها . وهذا لا يدخل في تعريف الربا لأن العملية ــ باعتبارها عملية داخلية (in - house) ــ ليست قرضاً .

ومن جهة أخرىٰ . إذا كانت الموارد مستمدة من مصادر غير الحكومة ، فإن أي زيادة تُدفع للحكومة فوق المبالغ الأصلية للقروض تدخل في تعريف الربا .

ب ــ الإجابة علىٰ سؤال ما إذا كانت المكافآت أو العوائد التي تدفعها الحكومة للمدخرين الذين يضعون مدخراتهم تحت تصرف الدولة ، تعتبر من قبيل الربا ، تتوقف علىٰ نوع الترتيبات التي تنظم وضع هذه المدخرات تحت تصرف الدولة . فإذا كانت الحكومة قد حصلت علىٰ المدخرات علىٰ أساس **المضاربة أو المشاركة** لتستثمرها في مشروعات مربحة ، وأن الأرباح الفعلية توزع بين الحكومة وبين المدخرين بموجب نسبة محددة سلفاً ، فلا يوجد اعتراض من وجهة نظر الشريعة . في حين أن هذه المبالغ لو حصلت عليها الحكومة كقروض ــ حيث يكون أصل المبالغ مضمون من الحكومة ــ فإن أي عائد يدفع عنها إلىٰ المدخرين يقع في صميم تعريف الربا .

ج ــ وبالنسبة للسؤال عما إذا كان العائد الذي تحدده نظم الإدخار الحكومية يتعارض مع الشريعة ، وهل يجوز شرعاً ــ في حالة تعارضه مع الشريعة ــ أن يدفع إلىٰ المدخرين ــ بدلاً من العائد المحدد ــ عائد منسوب إلىٰ معدل النمو الاسمي الذي يسجله الاقتصاد ككل ، فإن المشاركين يعتقدون بأن هذا الأمر أيضاً يصبح متعارضاً مع الشريعة . حقيقة إن العائد إذا ارتبط بمعدل النمو الإسمي للاقتصاد ، أصبح قابلاً للتغيير . ولكن القابلية للتغيير في معدل العائد علىٰ رأس المال لا تجعله شرعياً طالما أن رأس المال قدم علىٰ أساس أنه قرض .

وقد رأىٰ المشاركون أنه حتىٰ إذا لم يكن الأصل مضموناً ، فلا يجوز شرعاً أن تمنح الحكومة عائداً عن نظمها الإدخارية منسوباً إلىٰ معدل النمو الإسمي الذي يسجله الإقتصاد . إن فكرة الربط بين العائد من النظم الإدخارية وبين معدل النمو الإسمي للإقتصاد يبدو أنها تعتمد علىٰ قاعدة أن عائدات النظم الإدخارية تستعملها الحكومة استثمارياً في مشروعات التنمية التي تساعد بدورها علىٰ زيادة الدخل القومي . وبدون إنكار أن المدخرات ــ من أي مصدر ــ تساعد علىٰ رفع مستوىٰ الإستثمار في الإقتصاد ، فلا توجد قاعدة كافية يمكن الاستناد إليها للإعتقاد بأن المساهمين في النظم الإدخارية يمكن ــ علىٰ هذا الأساس ــ تبرير إعطائهم عائداً منسوباً إلىٰ معدل النمو الإسمي للإقتصاد وذلك للأسباب التالية :

أولاً : المدخرات المعبأة عن طريق نظم الإدخار الحكومية تشكل جزءاً من إجمالي مقبوضات الحكومة ، وهي ليست مستعملة ــ علىٰ وجه الحصر ــ في الاستثمارات .

ثانياً : إن معدل نمو الإنتاج القومي الإجمالي (GNP) يُحدده العديد من العوامل ، ومن بينها أحوال الطقس والوضع الإقتصادي العالمي ، وليس فقط مستوىٰ الاستثمار .

ثالثاً : لا يعتبر معدل نمو الإنتاج القومي الإجمالي (GNP) ـــ تحت أي إفراط في التصور ـــ مرادفاً لربح مشروعات المشاركة . إن الربح هو الفرق بين التكاليف الإجمالية والعائدات الإجمالية لمشروع تجاري أو صناعي ، بينما معدل نمو الإنتاج القومي الإجمالي (GNP) يمثل فقط الزيادة في قيمة البضائع والخدمات التي ينتجها الإقتصاد .

رابعاً : يتكون معدل النمو الاسمي من قسمين :

النمو الحقيقي وارتفاع مستوىٰ الأسعار . فإذا ارتفعت الأسعار ، مثلاً ، نتيجة عجز متزايد في التمويل الحكومي ، فإن المدخرين الذين يساهمون في نظم الإدخار الحكومية سوف يحصلون علىٰ عائد مرتفع في شكل نقدي ، بينما هناك قطاعات كبيرة من المجتمع ، ساهمت أيضاً في النمو الحقيقي للإقتصاد ، سوف تعاني معاناة فعلية من التضخم ، ومن ثم يعتبر هذا التدبير جائراً .

وبالنسبة للسؤال عما إذا كان من الجائز شرعاً أن ترتبط العائدات التي تمنحها نظم الإدخار الحكومية بالأرباح المحققة من قبل المشروعات التي خصصت الحكومة لها مبالغ المدخرين ، فإن الأمر يعتمد علىٰ الصيغة الفعلية للاتفاق . فإذا كانت العائدات تأتي من نظم إدخارية معينة ، مخصصة للإستعمال في مشروعات محددة ، وأن المدخرين يقتسمون أرباح وخسائر مثل هذه المشروعات ، فإن هذا التدبير يبدو جائزاً شرعاً .

ومن جهة أخرىٰ ، في حالة ما إذا كان القصد هو أن يشكل الربح المكتسب من أي مشروع حكومي مفرد ، أساساً لمنح عائد علىٰ كافة نظم الإدخار ، التي تعتبر عائداتها جزءاً من الميزانية العامة للحكومة ، فإن هذا يعتبر مرفوضاً من وجهة نظر الشريعة .

د ـــ وبخصوص السؤال عن كيفية تعويض المدخرين عن تدهور قيمة مدخراتهم نتيجة للتضخم ، فقد ناقش المشاركون نقاشاً شاملاً استخدم الرقم الدليلي (Indexation) في النظم الإدخارية كوسيلة ممكنة لمثل هذا التعويض . وتوصلوا إلىٰ نتيجة مفادها أن استخدام الرقم الدليلي لن يكون متمشياً مع الشريعة . فبموجب الشريعة لا يوجد اختلاف بين التعامل في العملة ، والتعامل في البضائع ، بالنسبة للإقراض والإقتراض . فالمبدأ الأساسي هو أن نفس الكمية (الوحدات) يجب إعادتها كما أُقترضت حتىٰ ولو كان سعر السلعة تغير خلال فترة القرض . فمثلاً إذا اقترض مُند واحد (وحدة وزن هندية تعادل ٨٢٫٢٨ باوند) من القمح ، فعلىٰ المقترض أن يعيد

مُنداً واحداً حتىٰ ولو ارتفع سعر القمح من ٣٠ إلىٰ ٥٠ روبية للمُند ، أو انخفض إلىٰ ١٥ روبية . وبالمثل إذا تضمن القرض كمية محددة من النقود — ألف روبية مثلاً — فعلىٰ المقترض أن يسدد نفس الكمية من النقود حتىٰ ولو كانت قيمة الروبية بالنسبة للبضائع والخدمات قد تغيرت خلال فترة القرض — وحتىٰ بالرغم من أن استخدام الرقم الدليلي غير مسموح به ، فإن المدخرين لن يعانوا بالضرورة من التضخم في النظام الإسلامي . فإذا عبأت الحكومة مدخرات الشعب واستثمرتها في مشروعات مخططة ومحددة علىٰ أساس اقتسام الربح والخسارة ، فإنه من المتوقع أن يعطي هذا عائداً جائزاً شرعاً ، وكذلك تعويضاً للمدخرين عن آثار التضخم ، لأن أرباح المشروعات عادة ترتفع في الأحوال التضخمية .

هـ — إن النتائج التي توصل إليها المشاركون بخصوص القضايا التي أثارها وزير المالية والمتعلقة بإمداد الحكومة الفدرالية حكومات الأقاليم بالقروض علىٰ أساس لا ربوي ، يمكن تلخيصها في الآتي :

أولاً : إن البيانات المتاحة عن السنوات الأخيرة تبين أن القروض التي تمنحها الحكومة الفدرالية علىٰ الأساس الفردي (per capita) ، تعتبر أعلــىٰ في حالة الأقاليم الأكثر تخلفاً من الناحية الاقتصادية . وعلىٰ ذلك فإن إلغاء الفوائد علىٰ القروض لن ينتج عنه مزايا غير مستحقة لهذه الأقاليم ؛ لأنها تستحق فعلاً معاملة مميزة .

ثانياً : إمداد الحكومة الفدرالية حكومات الأقاليم بالقروض علىٰ أساس لا ربوي لن يؤدي إلىٰ الإستثمار في مشروعات غير منتجة ، لأن تعرض الحكومات لدفع الفوائد لا يلعب دوراً رئيسياً في اختيار المشروعات التي ستوجه إليها مواردها . إن مشروعات التنمية تتبناها الحكومات بعد فحص تفصيلي ضمن هيكل الخطط الخمسية ، ومثل هذا التدقيق سوف يستمر حتىٰ ولو أُلغيت الفوائد من المعاملات الحكومية . إن اختيار المشروعات للتنفيذ يتم بواسطة فريق عمل التنمية المركزي وليس بواسطة الأقاليم ، ولا بناءً علىٰ تصرفها المنفرد . لذلك ، فليس من المرجح أن يؤدي إلغاء الفوائد علىٰ القروض التي تقدمها الحكومة الفدرالية إلىٰ حكومات الأقاليم ، إلىٰ تشجيع الأخيرة علىٰ استثمار هذه القروض في مشروعات غير منتجة .

ثالثاً : إن معيار تقييم المشروع في اقتصاد لا ربوي قد نوقش بتوسع في أدبيات الإقتصاد الإسلامي . ومن المعروف في الاقتصاد الإسلامي أنه لن يكون هناك وجود لمعدلات فائدة تستعمل عند تقييم المشروعات في خصم القيم للوصول إلىٰ القيمة الحالية للتدفقات النقدية المقبلة . ومع ذلك ، فإن

وجود معدلات فائدة في أي اقتصاد ليس ضرورياً لكي يكون الإقتصاد قادراً علىٰ إجراء الخصم لتقييم المشروعات . ففي الواقع ، لا تعتبر معدلات الفائدة قاعدة صحيحة للخصم عند تقييم إستثمار حقيقي محفوف بالمخاطر . وهناك عدد من الإقتصاديين الغربيين يوصي بالحصول علىٰ عامل خصم صحيح عن طريق إضافة علاوة مخاطرة إلىٰ معدل سعر الفائدة الصافي . إن عامل الخصم الصحيح في تقييم المشروعات هو معدل العائد علىٰ الإستثمار الحقيقي ، وهذه المعلومات تكون متوفرة في إقتصاد إسلامي . ففي حالة باكستان ، يمكن أن يقوم العائد علىٰ وحدات مؤسسة الاستثمار القومي (NIT) أو علىٰ ودائع المشاركة في الربح والخسارة (PLS) بمهمة عامل الخصم .

وليس هناك ثمة اعتراض يتعلق بالخصم علىٰ التدفقات النقدية المقبلة بالاستعانة بجداول الفائدة المركبة ، لأن الصيغة الأساسية التي حسبت علىٰ أساسها هذه الجداول ليس لها علاقة فعلية بالفوائد . إنها ليست أكثر من تعبير رياضي عن أي كمية تنمو أو تنقص بانتظام ، وقد استخدمت بواسطة العلماء لتعبر عن النمو في الجراثيم والحيوانات والتعداد السكاني ، وكذلك في التناقص التلقائي في عدد الذرات ذات النشاط الإشعاعي في المواد إشعاعية النشاط . إن نفس الصيغة استخدمت بواسطة الإقتصاديين وبواسطة علماء الإجتماع الآخرين لكي يقّدروا تقديراً تقريبياً نمو أو اضمحلال متغيرات إقتصادية وإجتماعية عديدة . إن حقيقة قدرة هذه الصيغة علىٰ حساب النمو في قرض محمل بالفوائد ، ليست سبباً يجعلنا لا نستعملها لتقييم المشروعات في الإقتصاد الإسلامي .

رابعاً : في ظل اقتصاد إسلامي ، لن تعطي الحكومة الفدرالية عائداً للمدخرين إلا في حالات كالنظم الإدخارية التي ترتبط استثماراتها بمشروعات مربحة ، والتي تستخدم مبادئ **المضاربة** أو **المشاركة** . وطالما أن الحكومة لن تدفع شيئاً من مواردها في مثل هذه الحالات ، فلن يكون هناك عبء علىٰ الميزانية الفدرالية إذا وصلت عائدات مثل هذه النظم الإدخارية إلىٰ حكومات الأقاليم عبر قروض لاربوية .

ومن جهة أخرىٰ فإن فتح قنوات للقروض الأجنبية إلىٰ الحكومات الإقليمية ، والتي يتوجب علىٰ الحكومة الفدرالية دفع فوائد عنها ، سوف يكون له تأثير مالي علىٰ الميزانية الفدرالية . ولكن حتىٰ في هذه الحالة يجب ألا يكون اقتضاء الحكومة الفدرالية فوائد من الأقاليم أمراً حتمياً والسبب في ذلك هو أنه ــ بدلاً من اقتضاء الفائدة ــ تستطيع الحكومة الفدرالية عمل تسويات مناسبة في المنح التي تقدمها لحكومات الأقاليم المعنية .

٧ ــ أولىٰ المشاركون عناية لأثر إلغاء الفوائد علىٰ وضع الميزانية الحكومية والمدخرات في إقتصاد الدولة . وأدركوا أن إلغاء الفوائد من العمليات الحكومية سوف يكون له آثار معينة علىٰ وضع الميزانية لكل من الحكومة الفدرالية وحكومات الأقاليم . إن مقبوضات الحكومة الفدرالية من حساب الفوائد علىٰ الديون الممنوحة منها لحكومات الأقاليم سوف تتوقف عن أن تكون حقاً أو مطلباً شرعياً . ومن جهة أخرىٰ يمكن تلطيف أثر هذا علىٰ الميزانية الفدرالية عن طريق تسويات مناسبة من الهبات والمنح إلىٰ الأقاليم . كما يمكن عمل تسويات مماثلة بين حكومات الأقاليم وبين السلطات المحلية .

٨ ــ وقد لاحظ المشاركون أن الحكومة في السنوات الأخيرة ــ استطاعت أن تعبئ موارد سخية من مصادر غير مصرفية لتمويل نفقاتها عبر نظمها الإدخارية المنوعة . ومن المفهوم أنه بالرغم من أن العائد علىٰ المدخرات لا يعتبر محدِّداً رئيسياً لمعدل الإدخار الإجمالي في اقتصاد أي دولة ، إلا أن المعدلات المختلفة للعائد المتاح علىٰ وسائط الإدخار المتنوعة ، تمارس تأثيراً قوياً علىٰ تدفق المدخرات فيما بين السبل البديلة . وقد لاحظ المشاركون ــ في هذا الصدد ــ أن الزيادة النسبية في معدلات الفوائد المعروضة من النظم الإدخارية المختلفة للحكومة في السنوات الأخيرة قد تسببت في تحول جوهري للمدخرات من سبل أخرىٰ إلىٰ القطاع الحكومي . وقد رأىٰ المشاركون أنه حتىٰ برغم أن هذا عزّز وضع الميزانية الحكومية ، إلا أن تأثيره علىٰ الإقتصاد ككل لم يكن إيجابياً علىٰ إطلاقه . وفي الحقيقة ، إن جعل الاستثمارات العادية أقل جاذبية بالمقارنة مع الإستثمار في نظم الإدخار الحكومية ، قد تسبب في تعريض مستوىٰ الإستثمار الخاص الإجمالي في الاقتصاد للانكماش ، في الوقت الذي تسعىٰ فيه الحكومة إلىٰ تشجيعه كسياسة متبناه .

وبعد إلغاء الفوائد من نظم الإدخار الحكومية ، علىٰ الحكومة أن تعبئ المدخرات من خلال طرح سندات المضاربة المرتبطة بمشروعات القطاع العام باعتباره يعرض عائداً معقولاً للمدخرين . وهذا يعني في الحقيقة أن الحكومة ستقف علىٰ قدم المساواة مع منظمين آخرين للاستثمارات في الإقتصاد . إن النجاح الذي تحققه أنظمة الإدخار الحكومية في مثل هذا المحيط يعتمد علىٰ الكفاية النسبية لمشروعات القطاع العام في مواجهة مشروعات القطاع الخاص . إن الحد الذي تفقد عنده الحكومة دوافع اجتذاب المدخرات الخاصة لأنظمتها الإدخارية نتيجة إلغاء الفوائد ، سوف يتوقف عليه تأثر وضع الميزانية الحكومية بغير شك تأثراً غير ملائم ، ولكن الإقتصاد ككل يعد رابحاً نتيجة الاستعمال الأمثل لمدخرات الأمة .

٩ ــ أدرك المشاركون أن السلطات المالية ستواجهها مشكلة ضبط العمليات الاجمالية في الميزانية ، كنتيجة طبيعية لإلغاء الفوائد علىٰ المعاملات الحكومية ، حيث لا يمكن تجنب بعض الانخفاض في تدفق الموارد إلىٰ الحكومة عبر الأنظمة الإدخارية وسوف تحدث التسوية جزئياً عن طريق تبطئة معدل نمو نفقات الدولة ، وجزئياً عبر مجهود تعبوي أكثر نشاطاً يتم بذله في ظل أحكام الشريعة .

ويتضمن هذا التقرير بعض الإقتراحات في نهايته .

١٠ ــ فيما يختص بمعدل الإدخار الكلي في الإقتصاد ، لم ير المشاركون سبباً للإفراط في الإهتمام به . فمن المفهوم جيداً أن مستوىٰ الإدخار الكلي في الاقتصاد يعد مبدئياً دالة لمستوىٰ الدخل . واضمحلال أنظمة إدخار حكومية معنية من التي تتعامل بالفوائد ، يجب ألا يكون له تأثير جوهري علىٰ الإدخار الكلي في الاقتصاد طالما أن الاقتصاد مستمر في النمو بمعدل مُرضٍ .

وطالما أن العوامل الأساسية التي تحرك الناس للإدخار ستظل لها فاعلية في الاقتصاد اللاربوي ، فإنه يمكن التوقع ــ بكل ثقة ــ بأن تدفق المدخرات سوف يستمر بلا معوقات .

إن الأمر الجدير بالعناية هو أن المدخرين يجب إمدادهم بمجال واسع من وسائط الإدخار ، يتناسب مع تفضيلاتهم المختلفة المتعلقة بالسيولة ، والمخاطرة والعائد .

ورغم أن وسائط الإدخار المعتمدة علىٰ الفائدة لن تكون متاحة في اقتصاد لا ربوي ، إلا أن المدخرين سوف يكون لديهم الاختيار من بين سلسلة طويلة من أدوات الإدخار المعتمدة علىٰ الأرباح .

وبصرف النظر عن وسائط الادخار القائمة علىٰ الأرباح المتاحة حالياً ، كأسهم الشركات المساهمة ، ووحدات مؤسسة الاستثمار القومي (NIT) والأموال المشتركة لمؤسسة الاستثمار الباكستاني (.I.C.P) وحسابات ودائع المستثمرين ، وشهادات المساهمة المشروطة (PTC) ، فإننا يمكننا أن نتوقع أن تظهر في الوجود ــ مع تطور الإقتصاد اللاربوي ــ وسائط جديدة للإستثمار ، تتفق مع أحكام الشريعة الغراء .

إن سندات **المضاربة** التي تطرحها الحكومة والقطاع الخاص يتوقع لها أن تحتل مكانة هامة بين وسائط الاستثمار الجديدة في المستقبل . كما يمكن أيضاً إعطاء اهتمام لإصدار سندات ذات حصص قابلة للتغيير بواسطة بنك الدولة ، تقوم علىٰ المشاركة في الأرباح . إن هذه السندات يمكنها أن تؤدي خدمة ، ليس فقط كوسيلة استثمار للأفراد منخفضة المخاطر ، ولكن أيضاً كبديل مناسب لسندات الحكومة وسندات الخزينة في استثمار المبالغ الفائضة بواسطة المصارف والمؤسسات التمويلية الأخرىٰ .

اقتراحات لمقابلة الوضع المترتب علىٰ إلغاء الفوائد من المعاملات الحكومية

١١ ــ مع إدراك أنه علىٰ الرغم من أن إلغاء الفوائد ليس من المرجح تأثيره علىٰ مستوىٰ الادخار الكلي في الإقتصاد ، وقد يؤثر ــ في الواقع ــ بشكل مرضٍ علىٰ الكفاية في استعمال المدخرات ، إلا أن المشاركين يعتقدون بأنه يجب إعطاء العناية الواجبة لتسوية المشاكل التي قد تواجه الحكومة بسبب اضمحلال مقبوضاتها من نظم الادخار المختلفة . وفي هذا الصدد ، يقترح المشاركون المدخل المتعدد التالي :

أ ــ القيام بتدقيق شامل في كافة النفقات العامة مع النظر إلىٰ إلغاء كل الفقد والضياع في النفقات وتخفيض النفقات ذات الأهمية الأقل نسبياً .

ب ــ يجب تخفيض المتطلبات الحكومية للأموال عن طريق إحداث مشاركة أكثر من القطاع الخاص لكلا القطاعين الإنتاجي والإجتماعي .

وبالرغم من صحة إدراك الحكومة الحالية للدور الحيوي الذي يمكن للقطاع الخاص أن يلعبه في تنمية الكفاية الإنتاجية للإقتصاد ، وقد أمدته بمنح كثيرة ، إلا أنه مازال هناك مجال واسع لاستقطاب القطاع الخاص من خلال التقليل من السيطرة ومن الإجراءات البيروقراطية التي تتحكم في الاستثمارات الخاصة . وبالاضافة إلىٰ ذلك ، فإن علىٰ الحكومة أن تخلص نفسها من تلك المشروعات العامة التي يمكن أن يقوم بتشغيلها القطاع الخاص ، إلا إذا كان لديها تبرير يتعلق بالمصلحة العامة الكلية .

ويجب عمل تدابير لزيادة الكفاية والربحية في مشروعات القطاع العام عن طريق خلق إدارة محترفة إلىٰ غير ذلك من التدابير . كما يوجد أيضاً مجال كبير لتعزيز مشاركة القطاع الخاص في ميدان الإنعاش الإجتماعي .

ج ــ مؤسسات الأوقاف التي لعبت دوراً بارزاً في أنشطة الإنعاش الإجتماعية في العصور الإسلامية المبكرة ، يجب إحياؤها .

د ــ يجب بذل الجهود لتعبئة الموارد عن طريق طرح سندات مضاربة لتمويل تلك الأنشطة الحكومية التي تبشر بعائد معقول يعود علىٰ المدخرين من هذه السندات .

هـ ــ السندات الحكومية اللاربوية يمكن طرحها بواسطة الحكومة مع تقديم دوافع ضريبية مناسبة لحث الناس علىٰ الاستثمار فيها .

و ــ يمكن للحكومة جمع موارد إضافية عن طريق توسيع القاعدة الضريبية وتخفيض التهرب الضريبي عبر إصلاح ملائم للنظام الضريبي .

ز ــ يجب حفز الناس علىٰ تنمية روح التضحية في سبيل الأهداف النبيلة ، كتعزيز القدرة الدفاعية للدولة ، وذلك بتقديمهم جزءاً من مدخراتهم للحكومة علىٰ أساس لاربوي .

١٢ ـــ يمكن للتدابير المذكورة سابقاً أن تساعد الحكومة علىٰ مقابلة الانخفاض في تدفق الموارد من الأنظمة الإدخارية المختلفة بعد إلغاء الفوائد ويجب بذل أقصىٰ الجهد للتحكم في الوضع بحيث يمكن تجنب المزيد من الالتجاء إلىٰ الإقتراض من النظام المصرفي .

إن الإقتراض المفرط من النظام المصرفي يقود إلىٰ التضخم الذي يعمل ضد الأهداف الإسلامية في العدالة والمساواة . ويدرك المشاركون أنه بالرغم من الجهود الكبيرة المبذولة من جانب الحكومة لتخفيض النفقات العامة وتعبئة الموارد الإضافية ، إلا أن زيادة الإلتجاء إلىٰ الاقتراض من النظام المصرفي قد يكون إلىٰ حدٍ ما ضرورياً ذلك أن تدابير الضبط المشار إليها سابقاً سوف تستغرق وقتاً قبل أن تثمر النتائج المرجوة .

وإذا كان الإلتجاء المتزايد إلىٰ النظام المصرفي بواسطة الحكومة سوف يؤدي إلىٰ دفع معدل التضخم النقدي إلىٰ الارتفاع ، فإنه من الواجب أن تنصح بالتدقيق في الاستعمالات التي تتم حالياً للموارد المصرفية بواسطة مشروعات القطاعين الخاص والعام ، وأن نقلل اعتمادهما علىٰ النظام المصرفي في الاستخدامات ذات الأهمية الأقل نسبياً .

وهناك ، حالياً ، كمية من القروض التي تقدمها المصارف هي للتمويل بضمان البضائع وهناك مجال لتخفيض الاعتمادات المصرفية التي تُفتح بضمان البضائع ومرة أخرىٰ إن التجاء المؤسسات الكبرىٰ إلىٰ الاعتمادات المصرفية يمكن تخفيضه عن طريق تشجيعها علىٰ إيجاد موارد أكبر بزيادة أسهم رأسمالها العادية .

قائمة المشاركين

١ ـــ د . ضياء الدين أحمد
المدير العام
المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

٢ ـــ د . منظور علي
مدير مركز الموارد
المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

٣ ـــ الأستاذ ميرزا أمجد علي بيج
رئيس قسم الإقتصاد
جامعة السند ، جامشورو

٤ ـــ د . أفطاب أحمد تشيما
باحث إقتصادي
معهد باكستان لاقتصاديات التنمية
إسلام أباد

٥ ـــ د . سليم تشيشتي
أستاذ بمركز أبحاث الإقتصاد التطبيقي
جامعة كراتشي ، كراتشي

٦ ـــ د . نور محمد غفاري
أستاذ مساعد
بالمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

٧ ـــ د . محمد حسين
أستاذ مساعد
بالمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

٨ ـــ د . مناور إقبال
مدير قسم الأبحاث
المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

٩ ـــ د . أشفق حسين قدري
مدير مركز أبحاث الاقتصاد التطبيقي
جامعة كراتشي ، كراتشي .

١٠ ـــ الأستاذ أ . س . خالد
رئيس قسم الإقتصاد
الكلية الحكومية ، لاهور

١١ ـــ د . م . فهيم خان
مدير مدرسة الإقتصاد
المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

١٢ ـــ د . فائز محمد
باحث إقتصادي
معهد باكستان لإقتصاديات التنمية
إسلام أباد

١٣ ـــ د . م. أ . حسين مولك
أستاذ إقتصاد
جامعة القائد الأعظم ، إسلام أباد

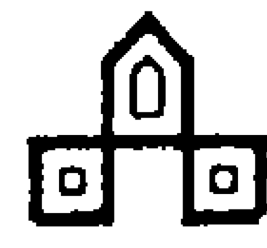
١٤ ـــ المفتي محمد حسين نعيمي
الجمعية النعيمية ، لاهور

١٥ ـــ القاضي عبدالقدوس قاسمي
المحكمة الشرعية الفدرالية ،
إسلام أباد

١٦ ـــ المفتي صياح الدين كاكاخيل
المستشار بالمعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

١٧ ـــ د . سيد طاهر
أستاذ مساعد
المعهد الدولي للإقتصاد الإسلامي
إسلام أباد

١٨ ـــ القاضي محمد تقي عثماني
المحكمة العليا بباكستان
راولبندي



إنّا لله وإنّا إليه راجعون

تنعى أسرة «المسلم المعاصر» أحد كتّابها الفضلاء؛ المرحوم محمد العفيفي، الذي وافاته منيته بالكويت.. رحمة الله رحمة واسعة، واسكنه فسيح جناته.

﴿ وليس الذكر كالأنثى ﴾

دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة

محمد عثمان الخشت

عرض وتحليل: د. كارم السيد غنيم
كلية العلوم ــ جامعة الأزهر ــ القاهرة

ظهرت الطبعة الأولى لكتاب (من إعجاز القرآن «وليس الذكر كالأنثى» ــ دراسة من منظور الإسلام والعلوم الحديثة) في القاهرة، وقامت بنشره مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع في ١٤٠٥ هـ (١٩٨٥ م) أي بعد حوالي سنة من تاريخ الإنتهاء من تأليف الكتاب كما هو واضح من مقدمة المؤلف. أما المؤلف فله سابقة في التأليف في مجال الدراسات الإجتماعية في القرآن، ولم يتحدد لدينا مشربه الثقافي أو مجاله الإبداعي بالضبط. تقع الطبعة الحالية للكتاب في (١٤٢) صفحة من القطع المتوسط، وتتميز عموماً بنظام جيد في التقسيم وتوزيع العناوين ووضع دليل لكل فصل قبل الدخول فيه، بينما نجد الكتاب لا ينتهي إلّا بفهرس واحد فقط هو فهرس الموضوعات.

يتضمن الكتاب فصولاً أو أقساماً (كما سمّاها صاحبها) خمسة، سبقتها مقدمة حدّد فيها المؤلف عدة أمور هامة، منها شيوع الذكورة والأنوثة في كل الكائنات وأنها غير قاصرة على الإنسان وحده، وهذا يدل عليه النص القرآني ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات/٤٩).

وساق المؤلف الهدف من تأليف الكتاب وذلك بعد أن أشار إلىٰ الخطة التي أتّبعها فيه، فهي باختصار (تلخيص النتائج التي توصّلت إليها العلوم، خاصة: علم التشريح، علم وظائف الأعضاء، علم النفس، وعلم الإجتماع) وذلك لبيان التباين بين الذكر والأنثىٰ. وأما الهدف المقصود من هذه الدراسة فهو بيان الفروق بين الجنسين وكيف سوىٰ بينهما الإسلام في الأمور التي تتصل بإنسانية الإنسان وفرّق بينهما في بعض النواحي تفرقةً تنشأ من تباين طبائعهما واختلاف وظائفهما، تحقيقاً لصالحهما ولصالح كل من الأسرة والمجتمع والحضارة.

جاء **الفصل الأول** من الكتاب في التمييز بين الذكر والأنثىٰ من الوجوه التشريحية والفسيولوجية، فتناول الفصل من أجل ذلك عدة نقاط هامة نشير إليها فيما يلي: نوع الجنين: ذكر أم أنثىٰ؟ يجيب المؤلف عن سؤال متىٰ يتحدد نوع الجنين بأنه يحدث ذلك منذ اللحظة الأولىٰ بعد إخصاب البويضة الأنثوية بالحيوان المنوي الذكري. وبعده يشرح ذلك علىٰ أسس وراثية موضحاً أنّ الذي يحدّد نوع الجنين هو الأب وليس الأم. المبحث الثاني كان عن البلوغ وتغيراته، فقدم للبلوغ تعريفاً، ثم أوضح أن مرحلة النضج عند الفرد تختلف باختلاف الأمم والشعوب بل هي تختلف باختلاف الأفراد داخل الشعب الواحد، بل يحدث ذلك الإختلاف بين الجنسين، فمعظم الدراسات تشير إلىٰ أن البنات أسرع نمواً من البنين، وإنْ كان نمو البنين يظل مستمراً بعد توقّف نموّ البنات، حتى تَرْجُحَ كفّتهم النموية علىٰ البنات نتيجة لهذا الإستمرار. ثم ضرب المؤلّف لكلامه أمثلة هي الطول والوزن، وبعده أشار إلىٰ التغيرات الحادثة في الأجهزة الداخلية بالجسم التي تصاحب عملية البلوغ في البنيان والمظهر والنمو وسائر التصرفات العقلية والنفسية والجسمانية وغير ذلك من صفات جسدية ونفسية. ثم أفرد للتغيرات الحادثة في الذكر فقرة كاملة ساق فيها حوالي (١٢) مظهراً من مظاهر البلوغ أو النضج، وفي الأنثىٰ شرح باختصار حوالي (٢٠) مظهراً من تلك المظاهر كالحنجرة والصوت وشعر المناطق الحساسة والأعضاء التناسلية الداخلية وأحجام المناطق الجسدية كالحوض والثديَين وخلافه. في المبحث الثالث من الفصل ذاته يوضح المؤلف الفروق بين الذكر والأنثىٰ في الحساسية البدنية، فيبدأ بقوله: إذا كانت سمة" الحساسية تبرز لدىٰ الرجل في فترات من مجرىٰ حياته، باعتباره إنساناً من الممكن أن يُجْرَحَ أو يخدش أو يُصاب، فإن المرأة تمتاز عنه في هذا الصدد من جوانب عديدة، ثم ركّز في كلامه علىٰ حساسية المرأة البدنية، فهي عُرْضَةٌ لمختلف الإصابات التي تأتيها من الخارج إلىٰ الداخل مثل اختراق خلية المنيّ لجدار البويضة، وتمزيق العضو الذكري لغشاء البكارة؛ وقد تكون هذه الإصابات من

الداخل إلىٰ الخارج مثل الحيض والولادة. وتناول المؤلف تبسيط الدورة الشهرية والتغيرات المصاحبة لها واختلافها من أنثىٰ إلىٰ أخرىٰ، ثم تعرّض لأمر هام هو السبب في ضعف البنْية عند الأنثىٰ ففي فترة النضج الحسي يؤدي جسم المرأة مجهوداً كبيراً وضخماً. والسرعة الكبيرة التي تتم بها عمليةالنضج الحسي، ينشأ عنها إجهاد بدني ذو دلالة عميقة في مرحلة المراهقة، وغالباً ما يخلّف آثاراً ظاهرة وراءه، ويعتبر هذا هو السبب في ضعف بِنْيَةِ كثير من بنات حواء. وختم المبحث بأمثلة للحوادث الوظيفية في الجسم الأنثوي والتي ينتج عنها انخفاض في مستوىٰ الوظائف الحيوية وهبوط الصحة العامة. ينتقل المؤلف إلىٰ مبحث جديد أفرده للحديث عن جزء هام في عظام جسم كُلٍّ من الذكر والأنثىٰ، ألّا وهو «الحوض». فبدأ كلامه بتحديد لموقع عظام الحوض، ثم وظائفه، وتعرّض لذكر أعضاء الحوض الحقيقي، ثم أجاب عن السؤال: لماذا يمتاز حوض الأنثىٰ عن حوض الذكر؟ بقوله: من البديهي أن يمتاز حوض الأنثىٰ عن حوض الذكر، لأنه يقوم بدور هام يتطلب منه بعض المواصفات الضرورية التي لا يتطلبها حوض الذكر، وهذا الدور الهام هُوَ نُمُوُّ الجنين وتغذيته وصيانته وخروجه هو ومتعلقاته مثل المشيمة والأغشية إلىٰ العالم الخارجي وقت الولادة.

أتبع المؤلّف كلامه هذا بتوضيح الإختلافات التشريحية الموجودة بين حوض الأنثىٰ وحوض الذكر والتي بلغت (١٥) إختلافاً. ثم أشار في أربع نقاط إلىٰ اختلاف عَجُزِ الأنثىٰ عن الذكر في الطول والعرض والإنحناءات والزوايا وغيرها. ثم أشار إلىٰ أن عظام هيكل الأنثىٰ بصفة عامة تشارك عظام حوضها بقسْطٍ وافرٍ في السّمات الأنثوية حيث تميزها بالرقة وبساطة التضاريس وقلة الخشونة وزيادة النعومة وقلة عمق الحفر وصغَر شوكاتها. بعد ذلك جاء المؤلف إلىٰ أوضح وأخطر ما بيْن الذكر والأنثىٰ من اختلاف، جاء ليتكلم عن أعضاء التناسل، فَلَفَتَ النّظر مبدئياً إلىٰ أننا إذا نظرنا إلىٰ هذه الأعضاء، من جهة رياضية، وجدناها متكافئة القيم، بَيْدَ أنها مزودة بعلامات متعاكسة، فالجهاز الأنثوي هو الوجهة السلبية المجوفة، إذْ أن وظيفته استلام الخلايا الجنسية، أما الجهاز الذكري فهو الوجهة الإيجابية البارزة، وفْقاً لطبيعته المكلفة بدفع الخلايا. وأعضاء التناسل قسْمان: أعضاء تناسل ظاهرة (خارجية) وأعضاء تناسل باطنة (داخلية). أعضاء التناسل الأنثوية الظاهرة تتألف من الشفرين الكبيرين، الشفرين الصغيرين، الدهليز، البظر، فتحة الفرج، غشاء البكارة، بصلتيْ المهبل وغُدَّتَيْ بصلتيْ المهبل. وأورد المؤلف لكل عُضْوٍ منها فقرة، ويقول في غشاء البكارة أن تمزّقه هو الذي يميّز البنت البكر والمرأة الثيّب، وتوجد اختلافات وفوارق جسمانية ونفسانية متنوعة بينهما. أما تلك التي لم يتمزق غشاؤها تماماً

إذْ يكون متمدداً بسبب الملامسات أو ما شابهها، فَتُدْعَى «نصف عذراء». أما أعضاء التناسل الأنثوية الباطنة فتتألّف من: المبْيضيْن، الرَّحم، قناتيْ الرَحم والمهبل. وعلىٰ نفس الوتيرة أخذ يعرض لكلّ عضو علىٰ حِدَةٍ في فقرة خاصة به. وأشار إلىٰ شيء يدعو إلىٰ الإعجاب في شأن الرحم فحجم الرحم الطبيعي لا يتعدىٰ قبضة اليد العادية لفتاة لها من العمر اثنا عشر عاماً، ولكنه يكبر وتتضخم كتلته العضلية أثناء الحمل بشكْلٍ لا يكاد يُصَدَّق إذْ يغدو متَّسِعاً لبطيخة قطرها ٤٠ سم. ويصل الرحم في نهاية الحمل إلىٰ أعلىٰ ناحية المعدة لينتفخ بطن الحامل بسببها. وأما عن عمل الرحم فهو حيوي معقد، ويتمثل في تَلَقِّي البويضة المخصبة القادمة من مَمَرِّ المبيض، ثم حفظها في جدران الرحم المخاطية، وتغذيتها بواسطة امتدادات حقيقية كما لو كانت بذوراً تضرب في الأرض، فهي تنهل من جدار العضو ما يلزم لنمو الجنين حتىٰ يخرج إلىٰ نور الحياة. بعد هذا تعرَّض المؤلف بإيجاز إلىٰ اهتمام الإسلام بالرحم وأنَّ لها معنيان في القرآن الكريم أولهما الرحم بمعنىٰ موضع تكوين ونمو الجنين، والآخر بمعنىٰ القرابة أو أسبابها. وفي كلٍّ من المعنيين أورد عدداً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. جاء ختام هذا المبحث بكلام عن غدة الثدي، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأعضاء التناسل، وهي غير كاملة النمو في الذكر، إذ يتوقف نموها منذ الطفولة، أما في الأنثىٰ فيتم نموها عند البلوغ أو قبيْله. ثم تكلم عن تركيب الثدي والحوافز الفسيولوجية لعمله وأن حجمه وقوامه وصلابته تختلف من أنثىٰ إلىٰ أخرىٰ.

الأعضاء التناسلية الذكرية الظاهرة تتكون من الخصيتين، البربخ والعضو التناسلي. وأما الأعضاء الباطنة فتشمل: الوعاء الناقل، الحويصلة المنوية، غدة البروستاتا وقناة مجرىٰ البول حتىٰ وصولها إلىٰ العضو التناسلي.

المبحث التالي عالج فيه المؤلف الفروق البيِّنة بين الذكر والأنثىٰ في طبيعة الشهوة الجنسية. ووفْقاً لسنَّة الله تعالىٰ في الطبيعة، كان لا بد أن يختلف الجنسان في طبائعهما، خاصةً في طبيعة الشهوة الجنسية، حتىٰ إذا ما التقىٰ الأثْنان وَجَدَ كُلٌّ منهما عند الآخر ما ليس موجوداً عنده ولا عند أمثاله. أما أبين الفروق بين الجنسين في هذه المسألة هو أن الشهوة تدفع الرجل ليحصل علىٰ امرأة تبادله العمل الجنسي، وهذه الشهوة يستفحل أمرها فيه فتحثّه علىٰ الهجوم. أما في المرأة فتؤدي هذه الشهوة إلىٰ تقوية جاذبيتها، وتتوزع في جميع أنحاء جسمها دون التقيد بالأنحاء أو المواضع الجنسية وحدها. فالشهوة في المرأة أعم وأكثر نُبْلاً منها في الرجل. كذلك من الفروق بين الجنسين في الشهوة أنها تتوقف في المرأة بعد الحمل ولهذا لا تطلب الجماع لمجرّد اللذة، بل تتوق نفسها لأمر ثابت ومستديم، أما الرجل فهو لا يوقف استمرار شهوته شيء. وآخر فقرات هذا المبحث كان في حصون الأنثىٰ وعفّتها، فقد أحاطها الله بحصْنَيْن: أحدهما جسماني والآخر نفساني. في المبحث السابع

من هذا الفصل الأول في الكتاب يتكلم المؤلف عن «الحمل» علىٰ أنه من أوضح الفروق الطبيعية بين الذكر والأنثىٰ. يحدث الحمل نتيجة التقاء حيوان منوي ناضج ببويضة ناضجة ودخول الأول في الأخيرة ويحدث هذا عادةً في القناة الرحمية داخل جسم الأنثىٰ. تجري للخلية الأنثوية (البويضة) المخصبة عدة انقسامات وتغيّرات بعد انحدارها في تجويف الرحم حيث ينمو الجنين وهو مغلّف بأغشية ثلاث هي الغشاء الساقط القاعدي، والغشاء المحفظي. والغشاء الساقط الحقيقي. وربما يشير إلىٰ هذا قول الله تعالىٰ عن الجنين في القرآن ﴿.. فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ وهذا ما لم يورده المؤلف هنا. بعد ذلك تكلّم صاحب الكتاب عن التغيرات المصاحبة للحمل في الأنثىٰ: في الثديين، في القلب والجهاز الدوري، في الغدد الصماء، في الجهاز التنفسي، في الجهاز الهضمي. وانتهىٰ إلىٰ قول الحق تبارك وتعالىٰ ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً، حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً﴾، فكم لاقت هذه الأم من الآلام والتغيرات أثناء الحمل، وكم ستواجه من أعباء ومعاناة أثناء عملية الوضع حتىٰ تُخْرِج للدنيا فرداً جديداً. بعد أن أوجز المؤلف كلامه عن الحمل في الأنثىٰ وهو ما ليس في الذكر، فإنه يأتي ليتكلم عن أمر لا يوجد في الذكر أيضاً، وهو «الحيض» بدأ المبحث متصدراً بآية المحيض الواردة في القرآن دون الإشارة إلىٰ موقعها في المصحف الشريف.

تعريف الحيض، دورية الحيض، سبب الحيض، الهرمونات المؤثرة في الحيض، مدة الحيض، الأحداث الناجمة عن الحيض والتي تظهر في الأعضاء التناسلية الخارجية والداخلية، تفاوت الشعور بآلام الحيض من أنثىٰ إلىٰ أخرىٰ بل في الأنثىٰ الواحدة من سِنٍّ إلىٰ أخرىٰ ومن حالة إلىٰ أخرىٰ، بعض الآلام التي تصاحب الدورة الشهرية (الحيض) في الهضم وأعضائه، في .الدورة الدموية وأوعيتها، في بعض الأغشية التنفسية والحنجرة، في بعض العظام، في الغدد الصماء كالدرقية مثلاً، وكذلك في العيون، كل هذه الأفكار حاول المؤلف إيجاز القول فيها عرْضاً وتبسيطاً منتهياً إلىٰ عدم اجتماع أعراض وآثار آلام الحيض كلها في أنثىٰ واحدة، ثم ختم المبحث بالإشارة السريعة إلىٰ فوائد الدورة الشهرية للأنثىٰ علىٰ الرغم من تلك الآلام والأحداث المصاحبة لها. المبحث قبل الأخير في هذا الفصل كان في بيان الفروق بين الذكر والأنثىٰ في الخلايا، فملايين الخلايا توضّح لنا تلك الحقيقة الفاصلة بين الذكر والأنثىٰ، خلايا الدم، خلايا العظم، خلايا الجلد، خلايا الشعر، خلايا المخ.. الخ، كل خلية وكل هرمون يبين لنا أنه ﴿لَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَىٰ﴾ ثم عاد المؤلف في هذا الفصل ذاته يتكلم عن القواعد الأساسية للنواحي الوراثية في تحديد نوع الجنين، وهو كلام سبق الحديث عنه. بعد ذلك اتّجه إلىٰ التركيز في بيان الفروق في الخلايا التناسلية (المنيّ في الذكر والبويضة في

الأنثىٰ) وشرح أوجه الإختلاف بينهما، وأشار إلىٰ التغيرات الخلوية والتغيرات الفزيائية الحادثة في البويضة لحظة اندماج الحيوان المنوي بها، وختم كلامه ببيان بسيط للسكون النسبي في البويضة والنشاط النسبي في الحيوان المنوي بها. وختم صاحب الكتاب فصله الأول بمبحث في الهرمونات لنفس الغرض الذي ألف من أجله الكتاب، وعمد هنا أن يسوق بعض نتائج تجارب لبعض علماء الفسيولوجي سنة ١٩٥٩ علىٰ هرمون التستوسترون، ثم بعض نتائج جون موني وآنك أرهارت في دراسة تأثير الهرمونات علىٰ السلوك الإنساني، ثم ينتهي إلىٰ قوله: اتّضح لهؤلاء العلماء أن الوظائف الذهنية تختلف بين الرجال والنساء، ولاحظوا أنّ الرجال يتمتعون بـ «جانبية» أكبر، بمعنىٰ أن تفكيرهم ينتج من وظائف مستقلة في النصف الأيمن من الدماغ، في الوقت الذي تختلط فيه وظائف نصفيْ الدماغ عند النساء.

وإذا كان الفصل الأول من هذا الكتاب فصلاً قيّماً وممتعاً، حاول فيه المؤلف أن يعرض بإيجاز شديد الإختلافات والفروق بين الذكر والأنثىٰ من النواحي التشريحية والفسيولوجية، إلّا أننا لا نجد بُدّاً من الإشارة إلىٰ بعض النقاط أو المآخذ ــ إذا صَحّ لنا التعبير ــ ومنها إسراف المؤلف في استخدام أساليب التشبيه والاستعارة والتنميق الأدبي وذلك في مواضع عدّة من هذا الفصل مما لا يلائم مثل هذه الموضوعات العلمية التي تحتاج إلىٰ الدقة والضبط اللفظي وبُعْد العبارة عن البديع، ومعلومٌ أنه لكل مقام مقال. يُؤْخذ علىٰ المؤلف أيضاً عدم إدْراج المصطلحات العلمية بلغاتها الأجنبية حتىٰ يتسنىٰ لنا الوقوف علىٰ مدىٰ صحة ودقة الترجمة إلىٰ العربية في هذه المصطلحات والتعبيرات العلمية. كما أن المؤلف أورد بعض الآيات القرآنية استهلّ بها بعض المباحث وختم بها البعض الآخر، دون معالجة هذه الآيات من حيث تذليل معضل الألفاظ والكشف عن أوجه التفسير المعتمد لها (أنظر صفحات ٤٠، ٤١، ٤٤)، كذلك استخدم المؤلف بعض الألفاظ الدارجة التي لا تليق بالروح العلمية لموضوع الكتاب (أنظر السطر الأول من صفحة ٣٧، والفقرة الثالثة من صفحة ٤٧، ٧٠). نأتي إلىٰ ختام ملاحظاتنا، فقائمة المراجع لم تكتب بالشكل العلمي السليم، فالمراجع كلها تقريباً ينقصها: سنة النشر، وجهة دار النشر ورقم الطبعة، وعدد الصفحات.

القسم الثاني من الكتاب جاء في بيان أوجه الاختلاف بين الذكر والأنثىٰ من حيث السمات النفسية والعقلية. بدأ المؤلف كلامه بالإشارة إلىٰ البرنامج الذي سوف يتبعه في معالجة هذا الجانب من الموضوع. النصف الأول من القسم جعله المؤلف في السمات النفسية والعقلية للأنثىٰ، أما النصف الآخر فخصّصه للذّكر. تشير البحوث العلمية، بل والملاحظات الفردية،

إلىٰ أن القدرة العاطفية هي السمات الأساسية التي تتسم بها نفس حواء. وذلك أن اتجاهات حواء الفكرية والنفسية، وسلوكياتها وردود أفعالها، وميولها ورغباتها، إنما تنطلق بوجه عام من المنطلق الوجداني والعاطفي.. وإذا كانت المشاعر العاطفية في المرأة العادية تمثّل الحالة الطبيعية بالنسبة لها والتي يندر أن تهجرها.. فإن المشاعر العاطفية لدىٰ الرجل العادي لا تمثّل سوىٰ عدول مؤقت عن حالته الطبيعية.. وتتجلىٰ عاطفة حواء، بصفة خاصة عند التجارب المؤثرة، وفي شغفها الدائم والمستمر بأنواع الممارسات التي تبعث علىٰ الإشفاق أو الخوف أو الاشمئزاز، وفي الولوع بنشوة الإثارة والمخاطرة، حتىٰ لو كان في هذا ما يبعث لديها شعوراً فيه مزيج من الخوف والرجاء. ثم أشار المؤلف إلىٰ النقاط التالية لدىٰ حواء: القدرة علىٰ التأثر بالإيحاء، سرعة الإستجابة للدوافع، سرعة التأثر العاطفي، الرغبة في التنويع، الحساسية والمرونة، وفي هذه النقطة يوضح المؤلف أن هناك ترابطاً قوياً ملموساً بين التكوين الجسمي والوظيفي وبين التكوين النفسي والعقلي.. وطالما الأمر كذلك، فلابد وأن يكون للحساسية والمرونة الجسميتين ما يماثلهما ويوازيهما في نفس وعقل المرأة. فالمرأة إذا كانت تنتابها حالات من التيقظ والنشاط والإحساس بالقوة والحيوية والرغبة في العمل، فهناك فترات تحدث فيها حالات أخرىٰ مغايرة، يهبط فيها العقل والشعور إلىٰ مستويات دون المستوىٰ

الطبيعي. وتحصل الحالات الأولىٰ في أثناء ارتفاع الموجة وعند بلوغها الذروة، وتحصل الحالات الأخرىٰ المغايرة حين تبدأ الموجة في الهبوط قبيل الحيض مباشرة، وفي أثناء النّزف نفسه حيث تصل الموجة إلىٰ أدنىٰ درجة. ثم ينتقل المؤلف إلىٰ نقطة أخرىٰ في نفسية حواء، وهي التماسها لعون الرجل وحمايته، ويرجع ذلك إلىٰ أربعة أسباب. كذلك من سمات الأنثىٰ الرغبة في الخضوع والاستسلام، ثم عرض لمسائل تجهلها كثيرات من فتيات ونساء اليوم وهي التي تؤدي إلىٰ بؤس حياتهن وشقائهن. أما سمة «التقبّلية». فتتجلىٰ حسيّاً في وجود الجهاز التناسلي الأنثوي، وتتجلىٰ نفسيًّا ووجدانياً في الرغبة الطبيعية لدىٰ الأنثىٰ في المحافظة علىٰ الظهور بمظهر «المعشوقة». ثم هناك من الصفات التي لا تتوافر لدىٰ الرجال نجد سمة الحدس والإلهام، والتي تقابلها عند الرجال المنطلق العقلي. ونجد سمة الاحتواء والرعاية والأمومة. ويناقش المؤلف المأساة الأنثوية المزعومة. أما السمات النفسية والعقلية عند الذكر فنجد منها: سمة الطموح، الرغبة في البلوغ إلىٰ الكمال، اختلاف طبيعة التفكير عند الرجال عنها عند النساء، فعند الرجال نجد الإدراك اللفظي، بينما عند النساء فنجد الإدراك الذهني (الحدس والالهام). ويتميز الرجال ذوو العقول الممتازة بتوفر عناصر التفكير المنطقي المنظّم في حل المشكلات، وكذلك بالتفكير الإبداعي الإبتكاري ذي المراحل الأربع، وأيضاً بالقدرة علىٰ التركيز

العقلي ومواصلته تجاه هدف محدد حتىٰ وإن طال سنوات لتحقيق هدف أو حلّ مشكلةٍ ما.

وَبَعْدُ، فإن المؤلف لم يورد المراجع التي اعتمد عليها في هذا الفصل أو المصادر التي نهل منها كما فعل في الفصل الأول. وأكثر من هذا فهو لم يذكر مراجع قط في الفصول اللاحقة، اللهم إلّا نذر يسير في سطور متفرّقة أو هوامش، بطريقة الإشارة السريعة، فهل المراجع المذكورة في نهاية الفصل الأول هي مراجع الكتاب كله!! فأين إذاً مراجعه في المسائل النفسية والعقلية والأمور الفقهية والشرعية؟!

القسم الثالث من هذا الكتاب جاء بعنوان «محصلة وتمهيد»، واشتمل كلام المؤلف فيه علىٰ بيان الفرق بين المساواة المزعومة بين الرجل وبين المساواة المرغوبة؛ والتنبيه علىٰ أنه ليس المقصود من بيان أوجه التفريق بين الذكر والأنثىٰ الدخول في أي من ألوان المفاضلة أو المفاخرة التي قد يعقدها كل من الطرفين ضد الآخر. ونرىٰ أنه لا يمكن اعتبار هاتين الصفحتين ونصف الصفحة قسماً (أو فصلاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما الذي نراه أن يكون خاتمة للفصل السابق أو تمهيداً للفصل اللاحق.

لقد آثر المؤلف أن يسوق الأمور التي سوىٰ فيها الإسلام بين الذكر والأنثىٰ، وخصص لهذا الغرض القسم الرابع من هذا الكتاب، ثم هو عاد في نهاية الكتاب ليأتي بالفصل الأخير في الأمور التي فيها الذكر ليس كالأنثىٰ من منظور العبادات والشرع، وكان من الأفضل أن يتقدم الفصل الأخير علىٰ الفصل قبل الأخير، فهذا هو التسلسل المنطقي السليم ــ في رأينا ــ لتناول جوانب موضوع الكتاب.

قلنا أن الفصل قبل الأخير جعله المؤلف في الأمور التي سوىٰ فيها الإسلام بين الذكر والأنثىٰ. في أول مباحث الفصل تكلم عن التسوية بين الجنسين في القيمة الإنسانية، فالأصل واحد والفطرة واحدة، يقول الحق تبارك وتعالىٰ ﴿**وَاللهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ، ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجاً**﴾ (فاطر/١١). أما الفيْصل في المفاضلة فهو في قول الله تعالىٰ ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات/١٣)، وهكذا يقرر منهج الله سقوط جميع الإعتبارات المزعومة لأحد الجنسين دون الآخر، وهكذا يمحو الإسلام كل التصورات السخيفة التي كانت تتصورها الإنسانية عن المرأة والتي كانت ترىٰ فيها منبعاً للرجس والشر والبلاء!!، وهكذا يعطي الإسلام للمرأة حقوقها كاملة في القيمة الإنسانية، ويردّ إليها كرامتها. ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ**] (فاطر/١٨)، ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ**﴾ (المائدة/٣٨) ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل/٩٧)، ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا**

﴿كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور/٢).
وفي أنواع العقوبات الأخرىٰ ينص الإسلام أيضاً علىٰ المساواة الكاملة، بين الرجل والمرأة، بلا فرق ولا تفاوت ولا مفاضلة.. وإذا كان الإسلام يسوي بين الرجل والمرأة في المسئولية الخاصة الذاتية، فهو يسوي بينهما كذلك في المسئولية العامة الموضوعية، تلك المسئولية التي تجعل الإثنين مسئولَيْن مسئولية مشتركة عن إستقامة المجتمع أو انحرافه. المساواة بين الذكر والأنثىٰ في الحقوق المدنية كالولاية والتملّك، سواء قبل الزواج أو بعد الزواج: وبعد الزواج، ذمّتها منفصلة عن ذمّة زوجها، فلها أن تتولىٰ شئون أموالها، وليس للزوج عليها سلطان في ذلك إلّا بتوكيل منها، فإنْ منحته التوكيل ـــ وهي حرّة في ذلك ـــ تولىَّ بمقتضىٰ هذه الوكالة، ولها أن تعزله عن الوكالة في أي وقت شاءت. ثم بيَّن المؤلّف أن ولاية المرأة علىٰ مالها لم تقرَّر في المجتمع الأوربي إلّا من مدّة لا تزيد علىٰ ثلاثين سنة، والزواج هناك يجعل الرجل شريكاً للمرأة في مالها حتىٰ ما كان في حوزتها قبل الزواج. من الحقوق المدنية أيضاً التي أعطاها الإسلام للمرأة: حقها في اختيار الزوج، فالثّيب يعرب عن رضاها لسانها، والبكر إنْ سكتت فقد رضيت. أمَّا حقُّ إبداء الرأي الذي أعطاه الإسلام للمرأة، فبسطه المؤلّف من خلال قصة خويلة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصامت اللّذيْن أنزل الله فيهما مطلع سورة المجادلة ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتي تُجَادِلُكَ في زَوْجِهَا وَتَشْتَكي إلىٰ اللهِ﴾. المبحث التالي في الفصل قبل الأخير جاء في حق المرأة في التعلم والتعليم، فبدأ المبحث بعرض فكرة عن قيمة العلم وصاحبه من خلال المنظور الإسلامي سواء دعَّم ذلك بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية، وفي ختامه أعطىٰ المؤلف نماذج لنساء عالمات فقيهات كأمِّ المؤمنين السيدة عائشة وأختها أسماء، وأم الدرداء، وقد ذكر النووي في كتابه (تهذيب الأسماء) أسماء لبعض العالمات اللاتي تَوَلَّيْنَ رسالة نشر العلم وتعليمه. أنهىٰ المؤلف فصله هذا بحق المرأة في الإنفصال، فهو كما يعطي للزوج حق الإنفصال عن زوجته التي يكرهها ولا يطيق الحياة معها، يعطي كذلك للزوجة حق الإنفصال عن زوجها الذي تكرهه ولا تطيق الحياة معه. فالإسلام يعطي للرجل حق «الطلاق» ويعطي للمرأة حق «الخُلْع» فلكلٍّ كيفية للإنفصال تختلف عن الآخر وإن كان لكليهما حق الإنفصال. ولنا رأي في هذا الأمر من حيث شكل العرض وليس المضمون أو المحتوىٰ، فالمؤلف في صفحة واحدة حاول أن يجعل منها مبحثاً مستقلاً أعاد ما أشار إليه سابقاً (أنظر صفحة ٩٠) ـــ فهناك ترك مكان المسألة شاغراً، وهنا لم يوفِّ الأمر ما يجب الإيفاء به، بل هو يرجئ تفصيل الأمر إلىٰ القسم الخامس (الأخير) من الكتاب. وليست هذه هي الحالة الوحيدة التي اضطّرب فيها ترتيب المؤلّف لمباحث الفصول أو ضبط مسائلها دون تداخل بينها (أنظر صفحات ٧٩، ٩٠،

٩٨، ١٢٤، ١٣٢).

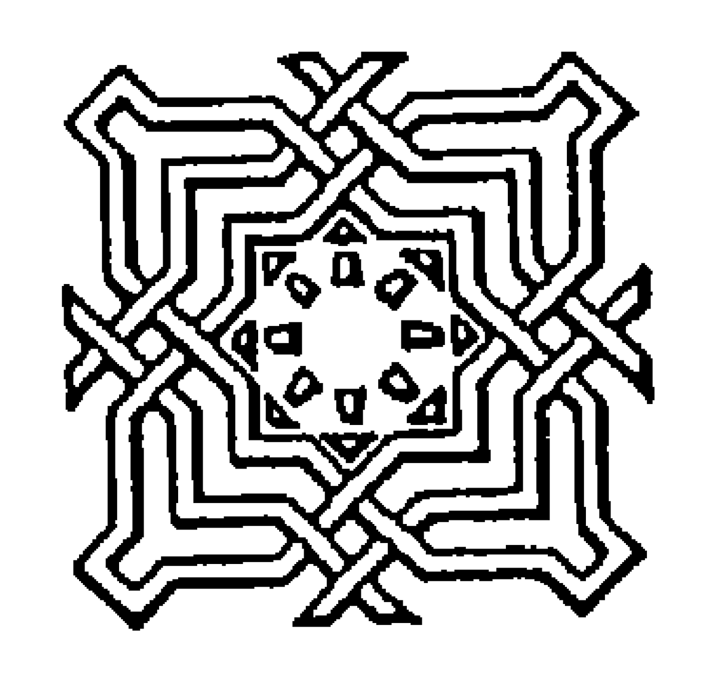
جاء آخر فصول الكتاب في الأمور التي فرّق الإسلام فيها بين الذكر والأنثىٰ وهي الأمور التعبدية والشرعية. بدأ المؤلف الفصل بصفحةٍ وضع لها عنوان رئيسي هو («ليس الذكر كالأنثىٰ» في بعض التكاليف التعبدية)، مؤكداً أن الإسلام لم يجهل الفروق الجسميةِ والنفسية بين الجنسين، لأن الله الذي خلق الرجل والمرأة ويعلم عنهما كل شيء.. هو الله الذي شرع لهما المنهج الإسلامي الذي يلائم طبيعتهما وطبيعة الإختلافات القائمة بينهما.. فالإسلام مثلاً يسقط عن المرأة فرض الصلاة أثناء الحيض والنفاس، كما أنه لا يكلّفها بقضائها دفعاً للمشقة، فإن الصلاة يكثر تكرارها. وفي رمضان لا يكلفها بالصيام إذا كانت حائضاً أو نفساء، ويبيح لها إن كانت حاملاً أو مرضعاً أن تفطر، وتقضى اليوم يوماً، وذلك لأنها أيام معدودات ولا تتكرر إلا مرة واحدة في العام. هذا وإن كنا نرىٰ ضمّ هذا المبحث إلىٰ المبحث التالي، لأنه لا يوجد فاصل جوهري بين المبحثين. بعد ذلك ساق المؤلف ما عدّده علماء الفقه والأصول من أحكام يخالف منها الذكر والأنثىٰ في الشريعة وتبلغ حوالي (٤٥) بنداً،ومنها علىٰ سبيل المثال أن عورة الأنثىٰ تختلف عن عورة الذكر، ولا تؤذّن مطلقاً، ولا تقيم للرجال، ولا تؤم إلّا النساء، وإذا حدث وقفت وسطهن، ولها أن تلبس الحرير وأن تفترشه، وحُلي الذهب والفضة. ثم أفرد لبعض هذه الأحكام مباحث مستقلة. فرّق الإسلام بين الجنسين في النفقة، فأعفىٰ المرأة من جميع أعباء الحياة الزوجية، وكلّف الرجل أن يتكفل بذلك كله. فما تحتاج إليه المرأة من طعام وشراب ومسكن وخلافه ــ أمور واجبة علىٰ أوليائها إنْ كانت ليست متزوجة أو مُعْتَدَّة، وبيت المال مسئول مسئولية كاملة عن الإنفاق عليها إنْ كان ليس لديها قريب ميسور الحال يستطيع أن يقوم بنفقتها.. وإذا كانت المرأة متزوجة فنفقتها واجبة علىٰ زوجها باعتبار ذلك حُكْماً من أحكام عقد الزواج الصحيح. والأدلة علىٰ ما ذهب إليه كثيرة أورد بعضها من القرآن، والبعض الآخر من السنّة والإجماع والقياس. وفي نهاية هذا المبحث تعرّض بالإشارة السريعة لمسألة الزوجة العاملة وموقف الشرع من دخلها المالي في الحياة الزوجية. أما عن الميراث فجاء المبحث يوضّح أن للذكر مثل حظ الأنثيين، وذكر من القرآن مصادر التوريث في آيات ثلاث من سورة النساء، إلّا أن هناك فروعاً انبثقت عن هذه الأصول سواء بيّنتها السنّة أو استنبطها الفقهاء من الأصول، وراح المؤلف يوضح حكمة الإسلام في جعل نصيب الضِعْف للذكر في الميراث علىٰ الرغم من وجود استثناءات في نسبة التوزيع أحياناً. بالنسبة لمسألة أداء الشهادة، فلقد حدّد القرآن في الآية (٢٨٢) من سورة البقرة أن شهادة أمرأتين تعادل شهادة الرجل، فما هي الحكمة من ذلك؟ يجيب

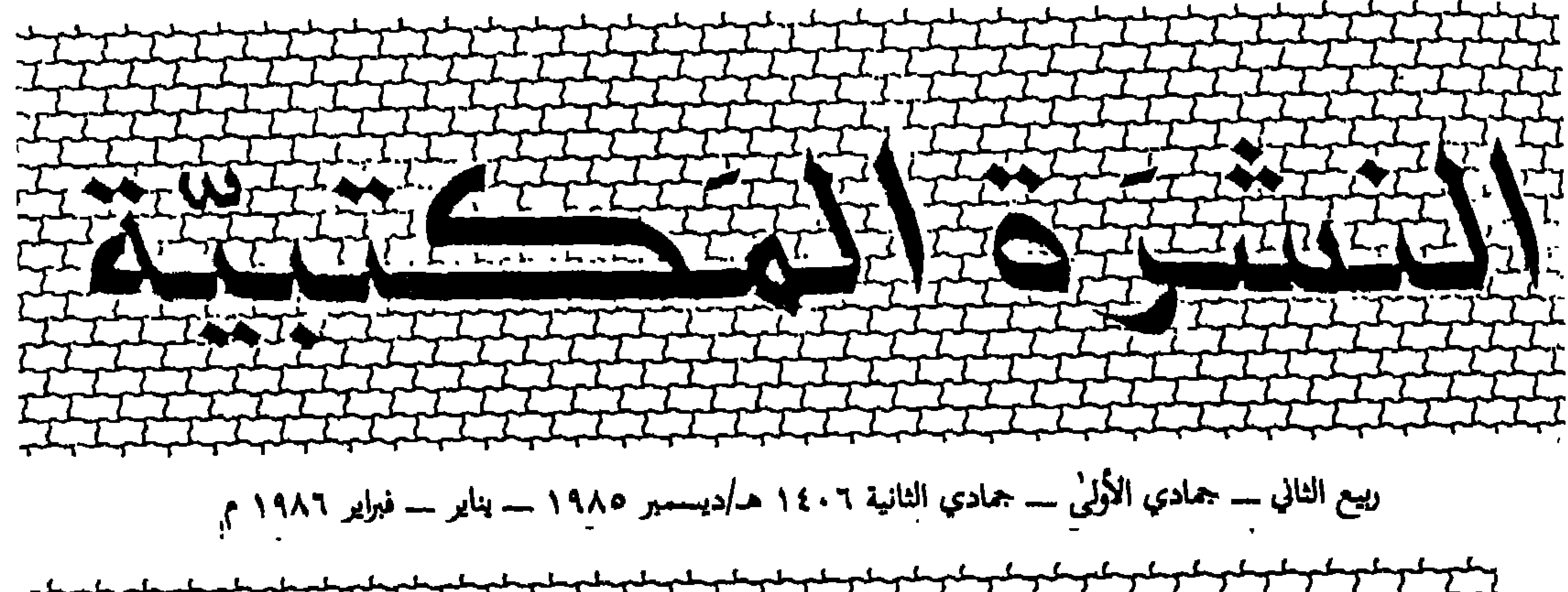
المؤلف فيقول ما فحواه أن القدرة العاطفية في المرأة هي المحور الأساسي الذي يوجه نفسها وتفكيرها، ومن السمات التي ترتبط بهذه القدرة عند حواء: سرعة التأثر العاطفي، سرعة التأثر بالإيحاء وسرعة الإستجابة للدوافع، وهذه أمور بسطها المؤلف في الفصول السابقة من الكتاب، فالمرأة إذاً قد تخضع للإيحاءات المحيطة بملابسات «أداء الشهادة»، فيؤدي هذا إلىٰ ضلالها عن الوقائع شعورياً أو لا شعورياً، ووجود امرأة أخرىٰ كفيل بالقضاء علىٰ أيّ لون من ألوان الخضوع لأي انفعال أو تأثر أو إيحاء ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَىٰ﴾... وبالتالي فالشهادة التي يريدها الإسلام ويحرص علىٰ أدائها شهادة خالية من الهوىٰ والشبهة والشكوك، تحقيقاً للعدل وحماية للحق.. وليس في هذا مطلقاً ما يخدش كرامة المرأة أو يقلل من إنسانيتها وقدرها.

حق التعدّد لم يسوِّ فيه الإسلام بين الذكر والأنثىٰ: أولاً ناقش المؤلف حكمة إعطاء حق التعدد للزوج فقط وجواز اقترانه بأكثر من عدد، ثم وضّح أن الإسلام قيّد التعدد فيم وضع له شروطاً علىٰ الرغم من وجود التعدد في العصور السابقة وحتىٰ إلىٰ عهد قريب من كافة المجتمعات حتىٰ في المسيحيين الذين يدّعون عدم التعدد عندهم الآن. جاء المؤلف بأمثلة من رجال الكنائس وخلافهم علىٰ مَرّ التاريخ يبيّن تعدد الزوجات عندهم سواء بالإجازة أو الممارسة لهذا الحق. بعد ذلك اتّجه لبيان حكمة الإسلام في منع هذا الحق عن المرأة فأجاب عن السؤال الخطير: لِمَ لا يكون هناك تعدّد أزواج مثل تعدد الزوجات؟! وأبان عن رفض تعدد الزوجات من وجهة نظر بعض النساء فوجدهن ينحصرن في الزوجة الأولىٰ فقط. ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىٰ النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء/٣٤)، في هذا المبحث عاد المؤلف إلىٰ ما سبق أن فصّله في الفصول السابقة ليشير إلىٰ بعض سمات الأنثىٰ النفسية والجسمية حتىٰ ينتهي إلىٰ الإجابة السهلة الميسورة علىٰ السؤال: مَنْ أَوْلىٰ بالقوامة؟ المرأة أم الرجل؟ فلا يجد المرء نفسه بعد هذه الدراسة إلّا أنْ يقول الرجل هو أولىٰ بالقوامة. في المبحث قبل الأخير من هذا الفصل نجد أن الإسلام قد فرّق بين الطرق والأساليب التي يجب اتّخاذها في معالجة نشوز المرأة أو الرجل، فجعل الأساليب التي يجب علىٰ الرجل اتخاذها في حالة نشوز الزوجة غير تلك التي يجب علىٰ الزوجة اتخاذها في حالة نشوز الزوج، ثم حاول في إيجاز إيضاح ما أجمله سابقاً. أما المبحث الذي ختم به المؤلف هذا الفصل وبالتالي الكتاب كله، فجعله في كيفية استخدام حق الإنفصال، فهو للرجل «الطلاق» وللمرأة «الخُلع». فلماذا؟ وعلام؟ وكيف؟ في محاولة الإجابة علىٰ هذه الأسئلة المترابطة أورد المؤلف تفصيل قول

علماء الحنابلة وهو أرجح الآراء بالنسبة لظروف الطلاق، فهناك الطلاق الواجب والطلاق المولى والطلاق المحرم والطلاق المبغوض والطلاق المباح والمندوب إليه، ثم أورد شروط الإسلام في وقوع الطلاق ومن قبل الوقوع في ضرورة الداعي إليه. وبعد ذلك أشار إلىٰ ما يسميه الفقهاء «الطلاق البدعي» وهل هو واقع أم لا؟ حتىٰ إذا وقع الطلاق بدواعيه وبشروطه فالإسلام حدد للزوجة المطلقة حقوقاً، تكلم عنها المؤلف. أما الخُلْع الذي أعْطَىٰ الإسلام المرأة حق استخدامه في الانفصال، فله أمثلة في عهد الرسول ﷺ وأمثلة في عهد الخلفاء الراشدين، ثم حاول المؤلف في إيجاز شديد الإجابة علىٰ الأسئلة التي طرحها وهي: هل يجوز للزوج أن يأخذ في الخلع أكثر مما أعطىٰ هو لزوجته (من مالٍ أو متاع)؟ هل تصبح المرأة صاحبة التصرف في أمرها عندما تختلع؟ ما هي عُدَّة المختلعة هل الخلع فسخ أم طلاق؟

وختاماً، فالموضوع الذي حاول المؤلف معالجته في هذا الكتاب موضوع هام بل خطير في حقل الدعوة الإسلامية ومجالات الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، وكان المؤلف كثيراً ما يؤثر الإيجاز الذي يصعب معه عرض القضايا عرضاً علمياً مفصّلاً. ومجمل القول أن هذا الكتاب محاولة تحفز إلىٰ الاضطلاع بعملٍ أوسع نطاقاً وأعمق تفصيلاً في هذه القضية القرآنية، سواء يقوم بذلك واحد من العلماء أو يتعاون فيه نفر من المتخصصين منهم، وهذا ما نراه أجدىٰ وأنفع للإسلام — ولا يفوتنا أن ندعو للمؤلف أن يثيبه الله خيراً جزاء ما حاول أن يقدّمه خدمة للإسلام.





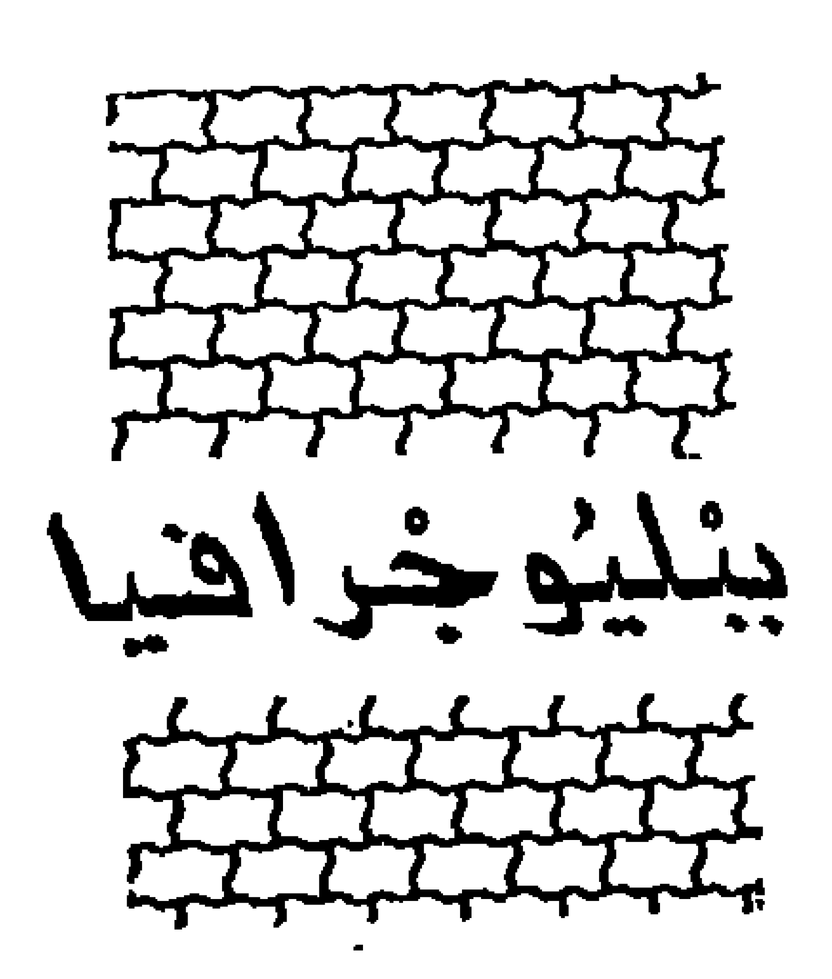
ربيع الثاني ـــ جمادي الأولى ـــ جمادي الثانية ١٤٠٦ هـ/ديسمبر ١٩٨٥ ـــ يناير ـــ فبراير ١٩٨٦ م

تحرير : محيي الدين عطية

ببليوجرافيا
- الفكر الإسلامي ـــ قائمة فصلية منتقاة

كشافات
- مختصر شعب الإيمان للقزويني

أخبار ثقافية
- تونس: ندوة الغزالي وتجديد الفكر الإسلامي.
- السعودية: مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم.
- لبنان: برنامج المعهد العالي للدراسات الإسلامية.
- المملكة المتحدة: مركز الدراسات الإسلامية بجامعة اكسفورد.
  : ندوة فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الإستعمارية.



الفكر الإسلامي

قائمة فصلية منتقاة

الهدف : إعلام القرّاء ، والباحثين في مجال الدراسات الإسلامية ، وأمناء المكتبات ، بما يصدر تباعاً في هذا المجال .

التغطية : السنة الجارية والسنة السابقة .

اللغة : العربية .

الأوعية : الكتب ــ الأطروحات الجامعية ــ بحوث المؤتمرات ــ مقالات الدوريات .

الوصف : التقنين الدولي للوصف الببليوجرافي (تدوب) ــ المستوى الأول .

التنظيم : رؤوس موضوعات مرتبة هجائياً . معتمدة على : قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار ، ط 3 ــ الكويت : دار البحوث العلمية ، 1983 ، مع إضافات محدودة .

المصادر : 50 % مباشرة .

50 % قوائم ببليوجرافية ، أهمها : عالم الكتاب ، القاهرة . وعالم الكتب ، الرياض . والفهرست ، بيروت .

الفهارس : فهرس المؤلفين ــ لائحة الناشرين ــ لائحة المؤتمرات ــ لائحة الدوريات .

كتب

إبن تيمية

عزام ، صلاح . إبن تيمية المفترىٰ عليه .ـــ القاهرة : دار الهلال ، 1985 .ـــ [سلسلة كتاب الهلال ـــ يونيو 1985] (1)

أبو ذر الغفاري

الأقطش ، عبدالمجيد محمد . أبو ذر الغفاري.ـــ عمان : مكتبة الأقصىٰ ، 1985 .ـــ 543 ص ، 24 سم (2)

الأدب الإسلامي

شهاب ، أسامة . نحو أدب إسلامي .ـــ عمان : دار البشير ، 1985 .ـــ 279 ص ؛ 18 سم (3)

أدب الطبيب

الرهاوي ، اسحاق بن علي (القرن 3 هـ) . أدب الطبيب .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 244 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، المجلد 18] (4)

الأدوية

إبن الجزار (369 هـ) . كتاب الإعتماد في الأدوية المفردة .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 180 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، مجلد 20] (5)

الإسلام

(انظر أيضاً : الإسلاميات)

الشعراوي ، محمد متولي . هذا هو الإسلام .ـــ القاهرة : دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر ، 1985 .- 168 ص ؛ 20 سم .ـــ [كتاب الحرية ؛ 1] (6)

الإسلام والتربية

(أنظر أيضاً : التربية الإسلامية)

سعادة ، إبراهيم . الإسلام وتربية الإنسان .ـــ الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985 .- 184 ص ؛ 24 سم (7)

الإعلام الإسلامي

مذكور ، مرعي . الإعلام الإسلامي الطباعي في الدول غير الإسلامية .ـــ القاهرة : دار المعارف ، 1985 .- 436 ص ؛ 24 سم . [أطروحة دكتوراه من جامعة الأزهر] (8)

أفريقيا ـــ تاريخ ـــ العصر الإسلامي

نوري ، دريد عبدالقادر . تاريخ الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء من القرن 4 ـــ

10 هـ/ 10 - 16 م .ـــ الموصل :
جامعة الموصل ، 1985 (9)

في العراق خلال العصر العباسي الأول .ـــ مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1985 (14)

أقليدس ـــ كتاب الأصول

إبن الهيثم (432 هـ) . كتاب في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 407 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، المجلد 11] (10)

الأنبياء

إبن كثير. قصص الأنبياء ، تحقيق عبدالقادر أحمد عطا .ـــ عمان ، 1985 (11)

الأنواء والأزمنة والكواكب

الثقفي ؛ ابن عاصم (403 هـ). كتاب الأنواء والأزمنة ومعرفة أعيان الكواكب .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 407 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، المجلد 9] (12)

الإيمان

آل سعدي ، عبدالرحمن بن ناصر . التوضيح والبيان لشجرة الإيمان ، تحقيق محمد بن ناصر العجمي .ـــ الكويت : دار الأقصى ، 1405 (13)

بيت المال ـــ العراق ـــ تاريخ

الزهراني ، ضيف الله بن يحيى . موارد بيت المال

البيروني ، الريحان ـــ آراؤه

الناهي ، صلاح الدين . الخوالد من آراء الريحان البيروني في أسباب التمدن والمنهج الموازن واستعراض الثقافات .ـــ عمان 1985 (15)

التربية الإسلامية

(انظر أيضاً : الإسلام والتربية)

التميمي ، عز الدين . نظرات في التربية الإسلامية .ـــ عمان : دار البشير ، 1985 .- 138 ص ؛ 24 سم (16)

الحديث ـــ أدب الكتابة

الحاكم ، أبو أحمد . شعار أصحاب الحديث ، تحقيق صبحي السامرائي .ـــ الكويت : دار الخلفاء ، 1405 (17)

الحديث ـــ دفع مطاعن

الوزير اليماني ، محمد بن إبراهيم . العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، الجزء الأول ، تحقيق شعيب الأرناؤوط .ـــ عمان ، 1985 (18)

الحديث ـــ شرح

إبن رجب الحنبلي . إختيار الأولى في شرح حديث إختصام الملأ الأعلى ، تحقيق

جاسم الفهيد ــ الكويت : دار الأقصى ، 1405 (19)

الحديث ــ صحيح البخاري

التويجري . ما تمس إليه حاجة القاري لصحيح الإمام البخاري ، تحقيق علي حسن علي عبدالحميد ــ عمان ، 1985 (20)

الحديث ــ متن

ابن عبدالهادي ، محمد بن أحمد . المحرر في الحديث ، جزآن ، دراسة وتحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلي ومحمد سليم إبراهيم سمارة وجمال حمدي الذهبي ــ بيروت : دار المعرفة ، 1985 (21)

الطبري ، ابن جرير . صريح السنة ، تحقيق بدر المعتوق ــ الكويت : دار الخلفاء ، 1405 (22)

الحديث ــ مسند الشهاب

القضاعي . مسند الشهاب ، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي ، جزآن ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1985 (23)

الحديث ــ مسند خليفة بن خياط

ابن خياط ، خليفة . مسند خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري ــ بيروت : الشركة المتحدة للتوزيع ، 1985 (24)

الحرف اليدوية ــ تاريخ

الخزاعي التلمساني ، أبو الحسن علي بن محمد (789 هـ) . تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية ، قدم له وحققه وصنع فهارسه إحسان عباس ــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1985 .- 920 ص (25)

الحسن بن الهيثم

سعيد، بشار محمد. الحسن بن الهيثم.ــ الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، 1985 .- 86 ص ؛ 24سم (26)

خطبة الجمعة

السلامي ، محمد مختار . منهاج الهداية الإسلامية (من خلال الخطب الجُمعية) ، 4 جـ ــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1985 .- 1224 ص (27)

الروح

ابن قيم الجوزية . الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء ، تحقيق عبدالفتاح محمود عمر ــ عمان ، 1985 (28)

الزنا

جبر ، دندل . الزنا ــ الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985 .- 170 ص ؛ 24 سم (29)

السياسة ـــ تاريخ

القلعي ، أبو عبدالله محمد بن علي . تهذيب الرياسة وترتيب السياسة ، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفىٰ عجو .ـــ الزرقاء (الأردن) ، 1985 (30)

السيرة النبوية

الترمذي ، مختصر الشمائل المحمدية ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني .ـــ عمان ، 1985 (31)

الحسني ، محمد بن علوي المالكي . تاريخ الحوادث والأحوال النبوية .ـــ جدة : دار القبلة للثقافة الإسلامية ، 1985 .-160 ص ؛ 19 سم .ـــ [سلسلة العلم والمعرفة للشباب] (32)

الشعر العربي والتربية

الشعيبي ، علي شواخ اسحاق . ملامح تربوية في الشعر الجاهلي والإسلامي .ـــ الرياض : دار الرفاعي ، 1985 .-80 ص ؛ 24 سم .ـــ [سلسلة بين السالب والمواجب 1] (33)

الشياطين والجان

عبيدات ، عبدالكريم . عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة .ـــ الرياض : دار إبن تيمية ، 1985 (34)

الشورى

التميمي ، عز الدين . الشورىٰ .ـــ عمان : دار البشير ، 1985 .- 102 ص ؛ 24 سم (35)

الصحابة والتابعون

ابن العربي ، أبو بكر . العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي .ـــ ط 3 .ـــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1985 (36)

الطب ـــ تاريخ

المجوسي ، علي بن العباس (القرن 3 هـ) . كامل الصناعة الطبية .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .ـــ الجزء الأول : 500 ص ، الجزء الثاني : القسم الأول : 420 ص ، الجزء الثاني : القسم الثاني : 420 ص.ـــ [سلسلة عيون التراث ـــ المجلدات 3/16, 2/26, 1/16] (37)

الطب ـــ تراجم

عبدالرزاق ، عبدالله . الطب ورائداته المسلمات .ـــ الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985 .-110 ص ؛ 24 سم (38)

العلوم ـــ تصنيف

إبن فريعون (القرن 4 هـ) . جوامع العلوم .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية

والإسلامية ، 1985 .- 171 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، المجلد 14] (39)

عمر الخيام ــ رباعياته

الجوهري ، عبداللطيف . عمر الخيام ومسألة الرباعيات في ضوء الإسلام ، تقديم عبده الراجحي .ـــ الاسكندرية : دار الدعوة ، 1985 .ـــ [من أعلام الحضارة الإسلامية] (40)

الغزو الفكري

البهنساوي ، سالم علي . الغزو الفكري للتاريخ والسيرة بين اليمين واليسار .ـــ الكويت : دار القلم ، 1985 .- 392 ص ؛ 24 سم (41)

الفاطميون ــ أنساب

عويس ، عبدالحليم . قضية نسب الفاطميين أمام منهج النقد التاريخي .ـــ المحرّق (البحرين) : مكتبة ابن تيمية ، 1406 (1985) .- 56 ص ؛ 24 سم (42)

الفرق الإسلامية ــ شمال إفريقيا

بل ، ألفريد . الفِرق الإسلامية في شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي حتىٰ اليوم ، ترجمة عبدالرحمن بدوي .ـــ ط 3 .ـــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1986 .- 460 ص (43)

الفقه الإسلامي ، أصول

الأسنوي ، جمال الدين . الكوكب الدري فيما يتخرج علىٰ الأصول النحوية من الفروع الفقهية ، تحقيق محمد حسن عواد .ـــ عمان ، 1985 (44)

الفقه المالكي

ابن رشد القرطبي ، أبو الوليد (520 هـ) .ـــ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة ، 22 مج .ـــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1985 (45)

الراعي الأندلسي ، أبو عبدالله شمس الدين . إنتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك ، تحقيق محمد أبو الأجفان .ـــ ط 2 .ـــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1986 .- 416 ص (46)

الفلسفة الإسلامية والاستشراق

الباز، محمد العدل . الجانب الإشراقي من التفكير الفلسفي الإسلامي .ـــ المنصورة : الدار الإسلامية للطباعة والنشر ، 1985 .- 294 ص ؛ 24 سم (47)

القرآن ــ إعجاز

الرازي ، فخر الدين . نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، تحقيق إبراهيم السامرائي ومحمد

بركات أبو علي .ــ عمان ، 1985 (48)

عبدالله ، عادل . كشوفات جديدة في إعجاز القرآن .ــ عمان : دار عمار ، 1985 .- 110 ص ؛ 21 سم (49)

القرآن ــ ألفاظ

خليل ، عودة . التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن .ــ الزرقاء (الأردن) : مكتبة المنار ، 1985 .- 550 ص ؛ 24 سم (50)

القرآن ــ تراجم القراء

الذهبي ، شمس الدين أبو عبدالله . معرفة القراء الكبار علىٰ الطبقات والأعصار ، - 2 1 ، تحقيق وتعليق بشار عواد معروف وشعيب الأرناؤوط وصالح مهدي عباس .ــ بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1985 (51)

القرآن ــ ترجمة

كشريد ، صلاح الدين . ترجمة معاني القرآن الكريم ، النص العربي والترجمة الفرنسية .ــ ط 3 .ــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1985 .- 1696 ص (52)

القرآن ــ تفسير

الناصري ، محمد المكي . التيسير في أحاديث التفسير ، 6 مج .ــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1985 .- 2850 ص (53)

القرآن ــ الناسخ والمنسوخ

ابن سلام ، أبو عبيدالقاسم (224 هـ) . الناسخ والمنسوخ في القرآن .ــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 419 ص .ــ [سلسلة عيون التراث ، المجلد 12] (54)

الكندي

سيف ، أنطوان . الكندي : مكانته ، عند مؤرخي الفلسفة العربية .ــ بيروت : دار الجيليل ، 1985 (55)

المرأة

القاضي ، علي . وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني.ــ الدوحة : مؤسسة الشرق للعلاقات العامة ، 1985 (56)

معاجم الرجال ــ فهارس

الكتاني ، عبدالحي بن عبدالكبير . فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، عناية وفهرسة إحسان عباس ، 3 مج .ــ بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1986 .- 1184 ص (57)

المغرب ــ تاريخ

التازي ، عبدالهادي . الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية ، من التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلىٰ اليوم .ــ الرباط : المعهد الجامعي

للبحث العلمي ، 1985 .- 142 ص ؛ 24 سم (58)

المغرب ـــ دار الكتب الناصرية ـــ أدلة

المنوني ، محمد . دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت .ـــ تمكروت : دار الكتب الناصرية (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية)، 1985 (59)

المنطق

إبن رشد . الجامع في المقدمات ، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي .ـــ عمان ، 1985 (60)

النجوم

البلخي ، أبو معشر (272 هـ) . المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم .ـــ فرانكفورت : معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية ، 1985 .- 448 ص .ـــ [سلسلة عيون التراث ، مجلد 21] (61)

النفاق

الفريابي ، صفة المنافق ، تحقيق بدر عبدالله البدر .ـــ الكويت : دار الخلفاء ، 1405 (62)

الوهابية ـــ الجزائر

عويس ، عبدالحليم . أثر دعوة الإمام محمد بن عبدالوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر .ـــ المحرّق (البحرين) : مكتبة ابن تيمية ، 1406 (1985) .ـــ 32 ص ؛ 24 سم (63)

أطروحات

ابن الجزري ـــ وفيات الأعيان

خليفة ، خضير عباس محمد . المختار من تاريخ ابن الجزري المسمىٰ « حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه » للجزري ، دراسة وتحقيق .ـــ بغداد : كلية الآداب جامعة بغداد ، 1985 .ـــ دكتوراه . (64)

ابن القيم

جار النبي ، عبدالله محمد . إبن القيم وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف .ـــ الرياض : كلية العلوم الإجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406 .ـــ دكتوراه (65)

أبو يعلى ـــ كتاب الروايتين

اللاحم ، عبدالكريم بن محمد . تحقيق كتاب « الروايتين والوجهين » لأبي يعلىٰ الحنبلي .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1985 .ـــ دكتوراه (66)

الحج والعمرة

الحسن ، صالح بن محمد . شرح العمدة المتعلق بمناسك الحج والعمرة لشيخ الإسلام ابن تيمية ـــ دراسة وتحقيق .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406 .ـــ دكتوراه (67)

الخليج العربي ـــ الغزو الفكري

ابن حارب ، سعيد بن عبدالله ، الغزو الفكري في الخليج العربي .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406 .ـــ ماجستير (68)

الدولة العلوية

الشيخي ، محمد البوزيدي . تحقيق تاريخ الضعيف الرباطي (محمد بن عبدالسلام الرباطي) ، وعنوانه « تاريخ الدولة العلوية السعيدة من نشأتها إلى أواخر عهد مولاي سليمان 1403 هـ ـــ 1633 م/1238 هـ ـــ 1822 م .ـــ بغداد : كلية الآداب جامعة بغداد ، 1985 .ـــ دبلوم الدراسات العليا . (69)

الرسول ﷺ في الشعر العربي

القاعود ، حلمي محمد . شخصية محمد ﷺ لدى الشعراء العرب ـــ القرن الرابع عشر الهجري .ـــ القاهرة : كلّية دار العلوم جامعة القاهرة ، 1985 .ـــ دكتوراه (70)

السامري ـــ الفروق

اليحيى ، محمد بن إبراهيم . تحقيق مخطوطة « الفروق » للسامري .ـــ الرياض : كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1985 .ـــ ماجستير . (71)

الشعر السعودي

شبيلي ، محمد عبده . الإتجاه الإسلامي في الشعر السعودي الحديث ، قيمته الفنية في موازين النقد .ـــ الرياض : كلية اللغة العربية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406 .ـــ ماجستير (72)

الطبري ـــ التفسير

الألوسي ، زكي فهمي أحمد . الطبري النحوي من خلال تفسيره .ـــ بغداد : كلية الآداب جامعة بغداد ، 1985 .ـــ دكتوراه . (73)

العراق ـــ التبشير

كاظم ، سلّامة حسين . التبشير في العراق : وسائله وأهدافه .ـــ بغداد : كلية الشريعة جامعة بغداد ، 1985 . ماجستير . (74)

عقد الأمان (فقه)

القحطاني ، سعد سعيد . عقد الأمان في الشريعة الإسلامية .ـــ مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، 1985 . دكتوراه (75)

القرآن ـ أسلوب

الطلحاوي ، أمجد عمر . مقتضى الحال في أسلوب القرآن الكريم .ـ الرياض : كلية اللغة العربية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1405 .ـ ماجستير (76)

المسعود ، عبدالله بن صالح . الفصل والوصل في أسلوب القرآن الكريم .ـ الرياض : كلية اللغة العربية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1405 .ـ ماجستير (77)

القرآن ـ سور

الشنقيطي ، سيد محمد ساداتي . وظيفة الأخبار في سورة الأنعام .ـ الرياض : كلية الدعوة والإعلام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1406 .ـ دكتوراه (78)

النقد الأدبي

الغدير ، عبدالعزيز بن عبدالله . الإتجاه الإسلامي في النقد الأدبي الحديث .ـ الرياض : كلية اللغة العربية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، 1405 .ـ دكتوراه (79)

النكاح (فقه)

النعمان ، منصور بن محمد . موانع النكاح المؤقتة .ـ المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، 1985 . دكتوراه (80)

بحوث

الأجنة

باسلامة ، عبدالله حسين . الحياة الإنسانية داخل الرحم .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (81)

الزنداني ، عبدالحميد وخليل سليمان . زمن أطوار الجنين وزمن الإنتقال بينها .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم. (1985: القاهرة) (82)

عبدالعليم ، عزيز وياسر صالح جمال . إشارات إعجاز القرآن في علم الأجنة .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (83)

الإستثمار

(أنظر أيضاً : المصارف الإسلامية)

فؤاد ، أحمد أمين . معوقات الإستثمار في البلاد الإسلامية وسبل التغلب عليها .ـ 83 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (84)

الأسواق المالية

تاج الدين ، سيف الدين . الأسواق المالية والإستثمار من وجهة نظر الإقتصاد الإسلامي
في ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (1985 : تونس) (85)

الإقتصاد الإسلامي

صقر ، محمد أحمد . الخطوط العريضة للنظام الإقتصادي الإسلامي .
في ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (1985 : تونس) (86)

الأمراض العقلية

لطفي ، زينب وآخرون . رحمة الإسلام الحقة بالمرضى العقليين .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (87)

البصمات

الميلادي ، عبدالمنعم عبدالقادر . بصمة الإصبع معجزة إلهية .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (88)

التاريخ

الندوي ، ياسين مظهر . كتابة التاريخ والسير .
في ملتقى الأدب الإسلامي (1985 : لكنو) (89)

التعليم الطبي

سكر ، محمد . بم يساهم الإسلام في التعليم الطبي ؟
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (90)

التلقيح الصناعي

عبدالعال ، حسن . القرآن الكريم والتلقيح الصناعي .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (91)

التنمية والتكامل

يسري ، عبدالرحمن . التنمية والتكامل الإقتصادي العربي من منطلق إسلامي .
في ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (1985 : تونس) (92)

الجلد

الحفناوي ، محمد حسن وآخرون . الجلد آية من آيات الخالق المعجزة
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (93)

الحديث النبوي

(انظر أيضاً : السنة النبوية)

نصيف ، عبدالله ، حجية الأحاديث النبوية .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (94)

الختان

عبدالرحيم ، فاهم وآخرون . ختان الذكور في التاريخ والإسلام والطب .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (95)

خلق العظام

الخواص ، عثمان . خلق العظام .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (96)

الخمر

الماينه ، محمد عثمان . الخمر في القرآن والطب الحديث .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (97)

الرسول ﷺ

جاد الحق ، جاد الحق علي . اجتهاد الرسول ﷺ وقضاؤه وفتواه .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (98)

الطير، مصطفى. شخصية محمد ﷺ قبل النبوة.
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (99)

علمي ، أحمد طالب . حياة وأخلاق الرسول .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (100)

نعناع ، عبدالحكيم . النبي العابد .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (101)

الرسول ﷺ ــ زوجاته

دكروري ، محمد . زوجات الرسول ﷺ .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (102)

السنة النبوية

نهدي ، ناصر محمد . السنّة النبوية .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة النبوية (1985 : القاهرة) (103)

هاشم ، الحسيني . تدوين السنّة ودائرة معارف السنّة .
في المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنّة النبوية (1985 : القاهرة) (104)

المصارف

لوتاه ، سعيد بن أحمد . طبيعة المصرف في ظل النظم الرأسمالية والإشتراكية والإسلامية .ــ 85 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (105)

المصارف الإسلامية

أبو غدة ، عبدالستار . الضوابط الشرعية لمسيرة المصارف الإسلامية .ــ 26 ص.
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (106)

الأنصاري ، محمود . دور العاملين في تطوير مسيرة البنوك الإسلامية .ـــ 42 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (107)

الجارحي ، معبد . دور المصارف الإسلامية في الأسواق العالمية .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (108)

جامعة الإمارات العربية المتحدة . دور جامعة الإمارات العربية المتحدة في تقوية وتدعيم مسيرة المصارف الإسلامية .ـــ 4 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (109)

شحاتة ، حسين. الضوابط الإدارية والمحاسبية لتطوير مسيرة المصارف الإسلامية .ـــ 59 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (110)

الغزالي ، عبدالحميد . المصارف الإسلامية ومنجزاتها ودورها المستقبلي .
في ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (1985 : تونس) (111)

المصارف المركزية

الحمر ، عبدالملك . دور المصرف المركزي في إطار جهاز مصرفي إسلامي .ـــ 19 ص .
في المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي (1985 : دبي) (112)

النباتات الطبية

سليمان ، منصور وآخرون . النباتات الطبية في القرآن الكريم .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (113)

النحل

اسماعيل ، عبدالحليم مشرف ، علي مطاوع . تأثير سم النحل على ضغط الدم وأعضاء الجسم المفصولة .
في مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم (1985 : القاهرة) (114)

النظام النقدي

الجارحي ، معبد . النظام النقدي المالي في الإسلام .
في ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي (1985 : تونس) (115)

النقد الأدبي

الفاروقي ، ضياء الحسن . مراحل تطور النقد .
في ملتقى الأدب الإسلامي (1985 : لكنو) (116)

الكوتي ، عبيدالله وضياء الدين الإصلاحي .
تصور النقد الإسلامي ومصادره .
في ملتقى الأدب الإسلامي (1985 : لكنو) (117)

الندوي ، إبراهيم . ملامح النقد الإسلامي .
في ملتقى الأدب الإسلامي (1985 : لكنو) (118)

الندوي ، محمد راشد . النقد المنهجي في الأدب العربي .
في ملتقى الأدب الإسلامي (1985 : لكنو) (119)

مقالات

إبن باديس — الإجتهاد

عبادة ، عبداللطيف . الإجتهاد عند الشيخ عبدالحميد بن باديس . الثقافة س 15 : ع 86 (جمادى الثانية — رجب 1405 . مارس — إبريل 1985) ص 165 - 193 (120)

ابن الخطيب ، لسان الدين

العبادي ، أحمد مختار . لسان الدين بن الخطيب وكتاباته التاريخية — عالم الفكر ، مج 16 ، ع 2 (يوليو — أغسطس — سبتمبر 1985) ص 29 - 62 (121)

ابن الصلاح — علوم الحديث

عتر ، نور الدين . كتاب علوم الحديث لابن الصلاح — البصائر ع 2 (1985) ص 7 - 57 (122)

أبو هريرة

الندوي ، محمد صدر الحسن . أبو هريرة رضي الله عنه صحابي مظلوم ومفترى عليه -5- البعث الإسلامي — مج 30 ، ع 7 (ربيع الثاني 1406 . نوفمبر وديسمبر 1985) ص 68 - 75 (123)

الإجتهاد

هيتو ، محمد حسن . الإجتهاد وأنواع المجتهدين. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية . س 2 ع 4 (ربيع الأول 1406 . ديسمبر 1985) ص 223 - 260 (124)

الأجنة

الشريف ، عدنان . بين القرآن الكريم وعلم الأجنة — الفكر الإسلامي س 14 : ع 11 (صفر 1406 . نوفمبر 1985) ص 64 - 76 (125)

الأحزاب

فضل الله ، محمد حسين . تأملات في مسيرة

العمل والعاملين (13) من الذي يقود عملية التغيير حزب الأمة أو أمة الحزب ؟ ــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406 . أكتوبر 1985) ص 4 - 12(126)

الأخلاق السياسية

الجراد ، خلف محمد . الأخلاق السياسية بين ميكيا فيللي وإبن خلدون . الفيصل . س 9. ع 106 (ربيع الآخر 1406 . ديسمبر ــ يناير 1986) ص 97 - 102 (127)

الأدب الإسلامي

عروى ، محمد . خدعة الإتجاه في الأدب الإسلامي ــ القسم الثاني .ــ الفرقان .ــ س 2 ، ع 7 (المحرم ــ صفر 1406 . سبتمبر ــ نوفمبر 1985) ص 43 - 47 (128)

الإستثمار

فؤاد ، أحمد أمين . معوقات الإستثمار في البلاد الإسلامية وسبل التغلب عليها . الإقتصاد الإسلامي . ع 52 ,53 (ربيع الأول وربيع الثاني 1406 . نوفمبر وديسمبر 1985) ص 28 - 41 (129)

الإسلاميات

عطية ، محيي الدين . ماذا يكتب « الإسلاميون » ؟ المسلم المعاصر .ــ س 12 : ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 5 - 10 (130)

اشفيتسر ــ فلسفة الحضارة

عرفة ، محمد جمال . فلسفة الحضارة لألبرت أشفيتسر .ــ المسلم المعاصر . س 12 : ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 135 - 144 (131)

الله (سبحانه)

الأعرجي ، زهير . أخلاقية التعامل مع الله سبحانه .ــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406 . اكتوبر 1985) ص 93 - 108 (132)

الأمير عبدالقادر

رابح ، تركي . من أعلام الجهاد الإسلامي في الجزائر الأمير عبدالقادر وأثر البيئة الثقافية والتربوية التي نشأ فيها في تكوين شخصيته .ــ الثقافة س 15 : ع 88 (شوال ــ ذو القعدة 1405 . يوليو ــ أغسطس 1985) ص 89 - 118 (133)

البخاري ــ الصحيح

عتر ، نور الدين . الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعة الصحيح . مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية . س 2 . ع 4 (ربيع الأول 1406 . ديسمبر 1985) ص 61 - 89 (134)

التاريخ

عبدالجبار ، محمد . المسيرة الإنسانية ، نظرة إسلامية حول حركة التاريخ البشري .ــ

المنطلق ع 29 (المحرم 1406. أكتوبر 1985) ص 80 - 92 (135)

تحضير الأرواح

ياسين ، زهير أحمد . تحضير الأرواح ، دجل أم حقيقة .ـــ الفكر الإسلامي س 14 : ع 11 (صفر 1406 . نوفمبر 1985) ص 37 - 42 (136)

تربية الأطفال

(أنظر أيضاً : التربية الإسلامية)

جرادات ، عزت . تربية الطفل في الإسلام . التربية. ع 74 (ربيع الأول 1406. نوفمبر 1982) ص 122 - 127 (137)

التربية الإسلامية

ريان ، محمد هاشم . العملية التربوية بين الإسلام والنظريات الوضعية . هدى الإسلام . مج 29. ع 9 (1405. 1985) ص 41 - 52 (138)

النوري ، عبدالغني عبدالفتاح محمد . التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة . التربية . ع 74 (ربيع الأول 1406. توفمبر 1985) ص 112 - 121 (139)

التطور

عواد ، جودة محمد . التطور ونشأة الأنواع بمقياس الإسلام . منار الإسلام س 11. ع 3 (ربيع الأول1406 . ديسمبر 1985) ص 122 - 129 (140)

تعدد الزوجات

الطالبي ، محمد . حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط من تعدد الزوجات، ملابسات أوضاعنا المعاصرة .ـــ 15 * 21 س 3: ع 12 (1406. 1985) ص 8 - 15 (141)

التعزير (فقه)

أبو رخيه ، ماجد محمد . حكم التعزير بأخذ المال في الإسلام . مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية . س 2. ع 4 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 190 - 220 (142)

تعليم القراءة

علوان ، محمد السيد . الأسلوب الإسلامي في تعليم القراءة .ـــ الإسلام اليوم ع 3 (رجب 1405. إبريل 1985) ص 44 (143)

التوحيد

الندوي ، أبوالحسن علي الحسني . عقيدة التوحيد وأثرها في الحياة .ـــ البعث الإسلامي .ـــ مج 30، ع 7 (ربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 10 - 19 (144)

الثقافة

الجورشي ، صلاح الدين . في أصول النضال الثقافي .ـــ 15 * 21 س 3 :12 (1406 1985) ص 41 - 44 (145)

القوماني ، محمد . المشروع الثقافي للإسلاميين، إغتراب الخطاب ، وشكلانية التحول .ـــ 15 * 21 س 3 : ع 12 (1406 .1985) ص 36 - 40 (146)

زنيبر ، محمد . نحو اكتشاف جديد للثقافة الإسلامية .ـــ الإسلام اليوم ع 3 (رجب 1405. إبريل 1985) ص 12 17 (147)

الجزائر ـــ جمعية العلماء

فضلاء ، محمد الظاهر. دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في المقاومة الوطنية. الثقافة س 15 : ع 86 (جمادي الثانية ـــ رجب 1405. مارس ـــ إبريل 1985) ص 239 - 262 (148)

الجويني ـــ فاتح العالم

الجابي ، بسّام عبدالوهاب . كتاب فاتح العالم للجويني ، وأهميته .ـــ البصائر ع 2 (1985) ص 105 - 146 (149)

الحداثة

الجندي ، أنور . الحداثة . منار الإسلام س 11. ع 3 (ربيع الأول 1406 ديسمبر 1985) ص 68 - 78 (150)

حسان بن ثابت

الندوي ، سعيد الأعظمي . حسان بن ثابت الأنصاري وشعره الإسلامي (6) .ـــ البعث الإسلامي مج 30 : ع 6 (الربيع الأول 1406. أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 81 - 94 (151)

الندوي ، سعيد الأعظمي . حسان بن ثابت الأنصاري وشعره الإسلامي .ـــ البعث الإسلامي .ـــ 7 ـــ مج 30، ع 7 (ربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 76 - 86 (152)

الحضارة

عتريسي ، طلال . المراهقة أزمة حضارة .ـــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406. أكتوبر 1985) ص 73 - 79 (153)

الحضارة الحديثة

الكيلاني ، إبراهيم زيد . موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة (٢).ـــ الهداية س 9: ع 96 (صفر 1406. نوفمبر 1985) ص 56 - 65 (٣) س 9: ع 97 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 38 - 49 (154)

حق الحياة

الراوي ، جابر إبراهيم. حماية حق الحياة في الشريعة الإسلامية .ـــ الإسلام اليوم ع 3 (رجب 1405. إبريل 1985) ص 18 - 36 (155)

الحياة والموت

ياسين ، محمد نعيم. بداية الحياة الإنسانية ونهايتها في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات علماء المسلمين. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية . س 2. ع 4 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 150 - 189 (156)

الخدمة الإجتماعية

عيسى، علي أحمد. أمة العرب والإسلام قدمت للعالم نموذجاً للخدمة الإجتماعية .ـــ الثقافة س 15 : ع 88 (شوال ـــ ذو القعدة 1405. يوليو ـــ أغسطس 1985) ص 37 - 40 (157)

خطبة الجمعة

المصري ، إبراهيم . أهمية الوعي السياسي لدىٰ خطيب الجمعة .ـــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406. أكتوبر 1985) ص 53 - 58 (158)

الدولة

بطاينه ، محمد ضيف الله . الدولة في النظم الإسلامية .ـــ المجلة العربية للعلوم الإنسانية.ـــ مج 5، ع 20 (خريف 1985) ص 72 - 90 (159)

الرامهرمزي ـــ المحدث الفاصل

معصومي ، أبو محفوظ الكريم . نظرات في كتاب المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي ـــ الحلقة الثانية .ـــ البعث الإسلامي .ـــ مج 30، ع 7 (ربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 87 - 94 (160)

الزكاة

السالوس ، علي . التطبيق المعاصر للزكاة (الحلقة الأولىٰ). منار الإسلام. س 11. ع 3 (ربيع الأول1406 . ديسمبر 1985) ص 84 - 90 (161)

الزهراوي ـــ القسطرة

عزيز ، سامي. قسطرة الزهراوي، كيف أصبحت آخر صيحة في الطب؟ ـــ العربي ع 325 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 50 - 55 (162)

السلفية

الجابري ، إدريس . السلفية والسلفية المضادة (1).ـــ الفرقان.ـــ س 2، ع 7 (المحرم ـــ صفر 1406. سبتمبر ـــ نوفمبر 1985) ص 28 - 35 (163)

السنة النبوية

عبادة ، عبداللطيف . المبادئ السياسية والسنة النبوية (4).ـــ البعث الإسلامي مج 30: ع 6 (ربيع الأول 1406. أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 37 - 52 .(5) مج 30 : ع 7 (ربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 33 - 41 (164)

عطية ، رجائي. السّنّة النبويّة والشريعة الإسلامية. المصور ع 3187 (25 صفر 1406 .8 نوفمبر 1985) ص 28 - 29 ,63 (165)

السنة النبوية ــ موسوعات

المصري ، عبدالقادر بن أحمد بن عبدالقادر. استخدام الحاسب الآلي في بناء موسوعة جامعة للسنة النبوية المطهرة وتأسيس بنك المعلومات المركزي للحديث وعلومه. الهداية (البحرينية) س 9. ع 97 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 74 - 90 (165)

سيدي محمد الهواري

حاجيات ، عبدالحميد . سيدي محمد الهواري ، شخصيته وتصوفه .ــ الثقافة س 15 : ع 88 (شوال ــ ذول القعدة 1405. يوليو ــ أغسطس 1985) ص 77 - 88 (166)

الشعوبية

فوزي ، فاروق عمر . الشعوبية وتشويه التاريخ العربي الإسلامي .ــ الرسالة الإسلامية .ــ س 19 ، ع 186 - 187(المحرم ــ صفر 1406. سبتمبر ــ أكتوبر 1985) ص 109 - 126 (167)

الشورىٰ

الحكيم ، محمد باقر . العلاقة بين الشورىٰ والولاية .ــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406. اكتوبر 1983) ص 31 - 40 (168)

الطب الإسلامي ــ مؤتمرات

حول المؤتمر الطبي الإسلامي عن الإعجاز الطبي في القرآن والسنة . منار الإسلام س 11. ع 3 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 46 - 65 (169)

العقلانية

يتيم ، محمد. ملاحظات حول مفهوم العقلانية في الفكر العربي الإسلامي .ــ الفرقان .ــ س 2، ع 7 (المحرم ــ صفر 1406. سبتمبر ــ نوفمبر 1985) ص 17 - 27 (170)

العلم

العبادي ، عبدالله. العلم الحديث حجة للإنسان أم عليه؟ منار الإسلام. س 11. ع 3 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 98 - 106 (171)

العلماء

نجف ، عبدالله. الصراع بين العلماء والاستعمار ــ الحلقة الأولىٰ .ــ المنطلق ع 29 (المحرم 1406. أكتوبر 1985) ص 41 - 52 (172)

عماد الدين خليل ــ العقل المسلم

إبراهيم ، أحمد عبدالرحمن . حول إعادة تشكيل

العقل المسلم؛ مراجعة لكتاب حول إعادة تشكيل العقل المسلم لعماد الدين خليل .ـــ الثقافة س 15 : ع 88 (شوال ـــ ذو القعدة 1405. يوليو ـــ أغسطس 1985) ص 229 - 234 (173)

الغزو الثقافي

شاهين ، توفيق محمد. الغزو الثقافي استهدف اللغة العربية بضراوة .ـــ البعث الإسلامي .ـــ مج 30، ع 7 (ربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 53 - 67 (174)

الفِرق ـــ تاريخ

دسوقي ، فاروق. العوامل الرئيسية لنشوء الفرق في التاريخ الإسلامي .ـــ المسلم المعاصر . س 12 : ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 11 - 32 (175)

الفكر الإسلامي

كامل ، عبدالعزيز . الفكر الإسلامي والأغلال الإختيارية .ـــ العربي ع 325 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 25 - 29 (176)

الفكر الإسلامي ـــ بيليوجرافيا

عطية ، محيي الدين . الفكر الإسلامي ـــ قائمة فصلية منتقاة .ـــ المسلم المعاصر . س 12 : ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 145 - 170 (177)

الفكر السياسي

إسحاق ، خالد . إسهام الإسلام في الفكر السياسي العالمي ، ترجمة محمد رفقي محمد عيسىٰ .ـــ المسلم المعاصر . س 12 : ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 33 - 100 (178)

الفكر العربي

عاقل ، نبيه . الفكر العربي المعاصر؛ وقفة مع الجذور وعين علىٰ المستقبل.ـــ الثقافة س 15 : ع 88 (شوال ـــ ذو القعدة 1405. يوليو ـــ أغسطس 1985) ص 9 - 36 (179)

الفَلَك

عبدالعزيز ، محمد الحسيني . المسلمون والعلوم الفلكية .ـــ الوعي الإسلامي س 22، ع 255 (ربيع الأول 1406. نوفمبر/ديمسبر 1985) ص 86 - 93 (180)

الفنون

الفاروقي ، لويز لمياء . الغزو الثقافي في مجال الفنون ، ترجمة محمد رفقي محمد عيسىٰ .ـــ المسلم المعاصر . س 12: ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 117 - 134 (181)

القرآن ـــ إعجاز

شرارة ، عبدالجبار حمد حسين . التحدي والمعارضة في إعجاز القرآن الكريم .ـــ

الرسالة الإسلامية .ــ س 19 ، ع 186 - 187 (المحرم ــ صفر 1406 سبتمبر ــ أكتوبر 1985) ص 54 - 72 (182)

القرآن ــ كلمات

عباس ، فضل محسن . الكلمة القرآنية . مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية . س 2، ع 4 (ربيع الأول 1406 . ديسمبر 1985) ص 13 - 60 (183)

القضاة والفقهاء

النشمي ، عجيل . القضاة والفقهاء ودورهم في التشريع في نظر المستشرقين .ــ الوعي الإسلامي س 22، ع 255 (ربيع الأول 1406. نوفمبر/ديسمبر 1985) ص 48 - 53 (184)

القيم والسلوك

حسين ، محمود عطا الله محمود . العلاقة بين بعض القيم والتصلب في السلوك الإجتماعي .ــ المجلة العربية للعلوم الإنسانية .ــ مج 5، ع 20 (خريف 1985 ص 92 - 109 (185)

اللغة العربية

الصافي ، فاطمة علوي . الإستهانة بالعربية والإعراض عنها : أسباب ذلك وطرق معالجته .ــ المجلة العربية للعلوم الإنسانية .ــ مج 5 ، ع 20 (خريف 1985) ص 192 - 215 (186)

محمد عبده

أبو محمد . محمد عبده وتحرير التفكير الديني ، المنهج وحدود عملية تحرير هذا التفكير.ــ 15 * 21 س 3: ع 12 (1406 .1985) ص 16 - 21 (187)

المرأة في الإسلام

حتحوت ، حسان . المرأة وديمقراطية الإسلام .ــ العربي س 28: ع 324 (نوفمبر 1985) ص 60 - 64 (منتدى العربي) (188)

حول حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية ، من خلال الندوة التي نظمتها الجمعيات الإسلامية بمناسبة السنة الدولية للشباب. الهداية س 9. ع 97 (ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985) ص 62 - 73 (189)

كنون ، عبدالله . الإسلام والمرأة .ــ البعث الإسلامي مج 30: ع 6 (ربيع الأول 1406. أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 15 - 31 (190)

المصارف الإسلامية

الأنصاري، محمود. دور العاملين في تطوير مسيرة البنوك الإسلامية. الإقتصاد الإسلامي. ع 52, 53 (ربيع الأول وربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 49 - 59 (191)

الجارحي ، معبد . المصارف الإسلامية والأسواق المالية . الإقتصاد الإسلامي. ع 52, 53 (ربيع الأول وربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 72 - 80 (192)

الرمش، عباس خضر. الأعمال المصرفية كخدمة بلا ربا.ـــ الفكر الإسلامي س 14: ع 11 (صفر 1406. نوفمبر 1985) ص 55 - 63 (193)

شحاتة ، حسين. الضوابط الإدارية والمحاسبيه لتطوير مسيرة المصارف الإسلامية . الإقتصاد الإسلامي . ع 52, 53 (ربيع الأول وربيع الثاني .1406 نوفمبر وديسمبر 1985) ص 60 - 70 (194)

المصارف المركزية

الحمر ، عبدالملك . دور المصرف المركزي في إطار جهاز مصرفي إسلامي . الإقتصاد الإسلامي. ع 52, 53 (ربيع الأول وربيع الثاني 1406. نوفمبر وديسمبر 1985) ص 42 - 48 (195)

مصر ـــ الدين والمجتمع

أحمد ، رفعت سيد. الدين والتطور الإجتماعي في مصر 1952 - 1970.ـــ المسلم المعاصر. س 12: ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 101 - 116 (196)

المنهج العلمي

الجندي ، أنور. القرآن والمنهج العلمي المعاصر، مراجعة لمبحث عبدالحليم الجندي.ـــ منار الإسلام .ـــ س 11، ع 2 (صفر 1406 ـــ نوفمبر 1985) ص 99 - 104 (197)

مواقيت الصيام والصلاة

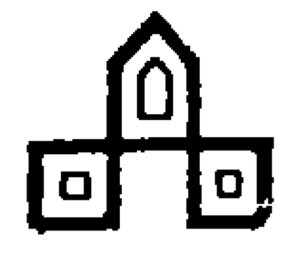
النمر ، عبدالمنعم . مواقيت الصيام والصلاة في أقصى الشمال والجنوب .ـــ العربي س 28: ع 324 (نوفمبر 1985) ص 34 - 39 (198)

النفقة (فقه)

مجاهد الإسلام . نفقة المطلقة المسلمة في الفقه الإسلامي ، تعريب محمد أكرم الندوي .ـــ البعث الإسلامي مج 30: ع 6 (ربيع الأول 1406 . أكتوبر ونوفمبر 1985) ص 68 - 80 (199)

النووي ـــ الأربعون حديثاً ـــ كشافات

عطية ، محيي الدين . كشاف متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية .ـــ المسلم المعاصر . س 12: ع 45 (المحرم 1406. سبتمبر 1985) ص 171 - 178 (200)



فهرس المؤلفين

لائحة الناشرين

دار الأقصى : حولي ـــ شارع تونس ـــ مجمع ناصر الرميح ـــ ميزانين ـــ الكويت

دار الجيل : ص ب (8737 - 11) بيروت

دار الخلفاء للكتاب الإسلامي : شارع تونس ـــ حولي ـــ الكويت

دار الدعوة للطبع والنشر : 2 شارع منشا، محرم بك، الاسكندرية، مصر.

دار الرفاعي : ص ب (1590) الرياض

دار عمار : ساحة الجامع الحسيني. عمان، الأردن

دار الغرب الإسلامي : ص ب (113/5787) بيروت ـــ لبنان

دار الهلال: 16 ش محمد عز العرب ـــ السيدة زينب ـــ القاهرة

الشركة المتحدة للتوزيع : ص ب (7460 - 11) بيروت ـــ لبنان

مكتبة إبن تيمية : ص ب 22097 المحرق. البحرين

مكتبة الأقصى : ص ب (7781) عمان، الأردن

مكتبة المنار : ص ب (842) الزرقاء، الأردن

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية :

Institute for the History of Arabic - Islamic Science, at the Johann Wolfgang Goethe - University, Beethovenstrasse 32, D- 6006 Frank Furt am Main, W. Germany

المعهد الجامعي للبحث العلمي : ص ب (447) الرباط، المغرب

مؤسسة الرسالة : ص ب (7460 - 11) بيروت ـــ لبنان

مؤسسة الشرق للعلاقات العامة للنشر والترجمة :
ص ب (٤٢٤٤) الدوحة. قطر

المؤسسة الوطنية للكتاب : 3 شارع زيروت . الجزائر

لائحة المؤتمرات

ملتقى الأدب الإسلامي : لكنو (الهند) : رابطة الأدب الإسلامي ودار العلوم ندوة العلماء ، 18 - 19 رجب - 11 1405 .10 إبريل 1985 .

مؤتمر الإعجاز الطبي في القرآن الكريم . القاهرة : نقابة الأطباء، 24 - 26 سبتمبر 1985 .

المؤتمر الثالث للمصرف الإسلامي : دبي: الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية وبنك دبي الإسلامي ، 9 - 11 صفر 1406 .23 - 25 أكتوبر 1985.

المؤتمر العالمي الرابع للسنة والسيرة النبوية: القاهرة الأزهر ، ربيع الأول 1406. ديسمبر 1985 .

ندوة الإقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي : تونس : الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ومجموعة البنوك الإسلامية في الخليج العربي ، 18 - 20 نوفمبر 1985 .

لائحة الدوريات

الإسلام اليوم : ص ب (755) أكدال ـــ الرباط ـــ المغرب

الإقتصاد الإسلامي : ص ب (1080) دبي. الإمارات

البصائر : ص ب (5195) دمشق ـــ سوريا

البعث الإسلامي : ص ب (93) لكنو ـــ الهند .

التربية : ص ب (80) الدوحة. قطر

الثقافة : 2 ساحة الشيخ إبن باديس ـــ دار عزيزة ـــ الجزائر 15 * 21 : ص ب (1024) تونس

الرسالة الإسلامية : الصرافية ـــ جامع عادلة خاتون، بغداد، العراق .

عالم الفكر : وزارة الإعلام، ص ب (193) الكويت

العربي : ص ب (748) الصفاة ـــ الكويت

الفرقان : ص ب (7018) عين الشق ـــ الدار البيضاء، المغرب

الفكر الإسلامي : ص ب (145380) بيروت ـــ لبنان .

الفيصل : ص ب (3) الرياض 11411. السعودية

مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية : ص ب (17433) الخالدية. الكويت.

المجلة العربية للعلوم الإنسانية: ص ب (26585) الصفاة ـــ الكويت

المسلم المعاصر : ص ب (2857) الصفاة الكويت

المصور : 16 شارع محمد عز العرب بك. القاهرة ـــ مصر

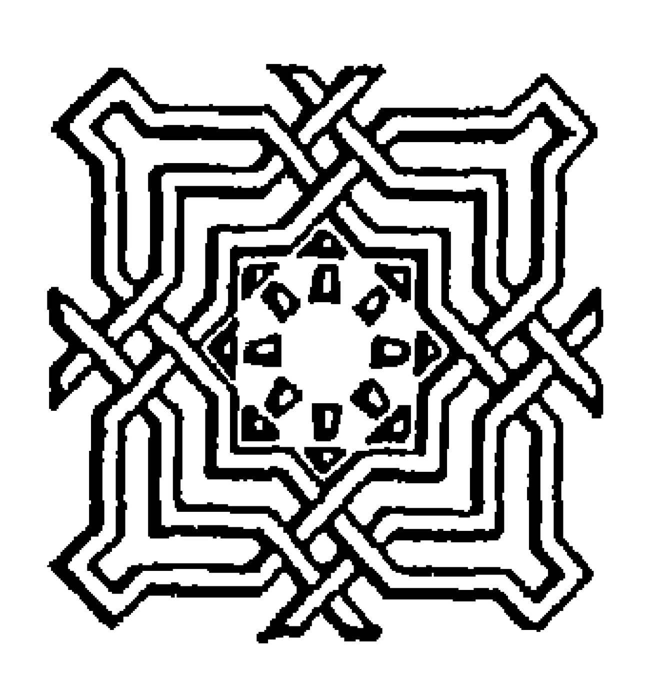
منار الإسلام : ص ب (2922)، أبوظبي، الإمارات

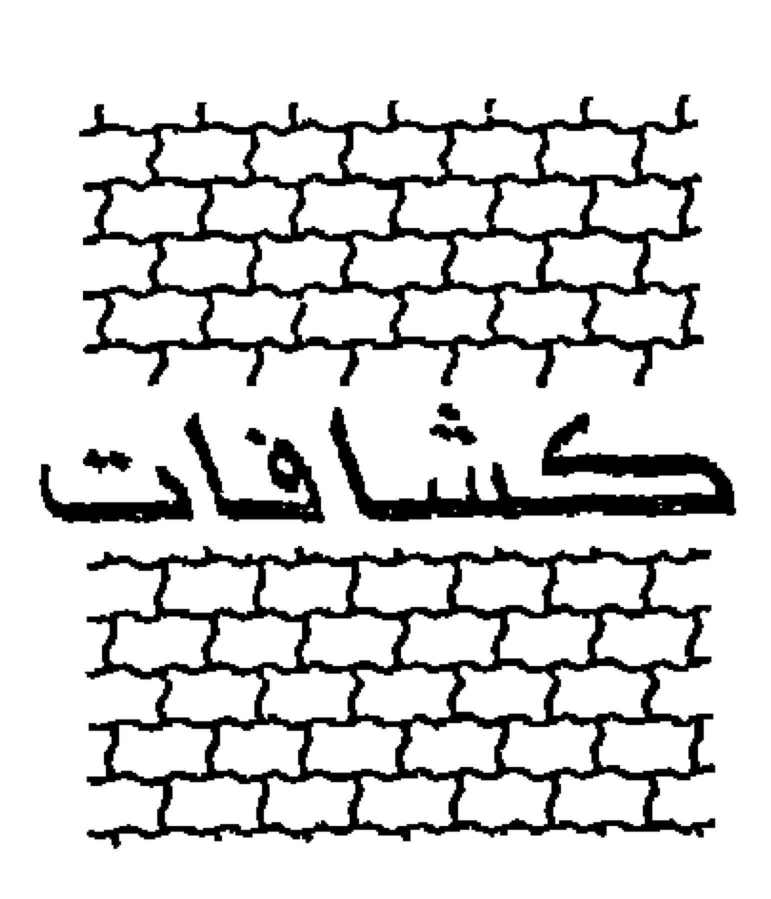
المنطلق : ص ب (25105) الغبيري ـــ لبنان

الهداية : ص ب (450) المنامة ـــ البحرين

هدى الإسلام : ص ب (659) عمان. الأردن

الوعي الإسلامي : ص ب (23667) الكويت





كشاف

مختصر « شعب الإيمان »

للإمام أبي جعفر عمر القزويني (٦٩٩ هـ)

[الأرقام المذكورة أمام رؤوس الموضوعات هي أرقام شعب الإيمان في أي طبعة من طبعات كتاب شعب الإيمان للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ، أو أي طبعة من طبعات كتاب المختصر للإمام القزويني]

أ

أخبار ثقافية

تونس

عقد في مدينة القيروان ندوة بعنوان «الغزالي وتجديد الفكر الإسلامي» بمشاركة عدد كبير من أساتذة الفلسفة والتربية. منهم الدكتور أبو يعرب المرزوقي، والدكتور فاضل الجمالي، والدكتور عبدالأمير الأعسم والدكتور محمد صالح المراكشي، والدكتور إحميدة النيفر.

السعودية

عقدت الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض مؤتمرها العالمي السادس خلال الفترة من ١٢ ــ ١٧ جمادي الأولى ١٤٠٦ هـ (الموافق من ٢٢ ــ ٢٧ يناير ١٩٨٦ م) وكان موضوعها الرئيسي (الأقليات المسلمة في العالم)

وقد تناولت البحوث والمقالات المقدمة للمؤتمر العالمي السادس للندوة قضية الأقليات المسلمة في العالم في ضوء الموضوعات التالية:

دور المؤسسات الإسلامية في مجتمع الأقليات المسلمة:

١ ــ دور المساجد والمراكز الإسلامية في مجتمع الأقلية المسلمة.

٢ ــ دور المنظمات الطلابية في مجتمع الأقلية المسلمة.

٣ ــ دور المؤسسات الاقتصادية في تحسين أوضاع الأقليات المسلمة.

٤ ــ دور المؤسسات التعليمية في رفع المستوى الثقافي للأقلية المسلمة.

٥ ــ دور المؤسسات الثقافية والاجتماعية في حياة الأقلية المسلمة.

دراسات متخصصة في أقلية مسلمة معينة:

١ ــ التنصير ووسائله في أوساط الأقلية

المسلمة.

٢ ـــ تأثير الثقافات المحلية علىٰ الأقلية المسلمة.

٣ ـــ دور الأسرة في الأقلية المسلمة.

٤ ـــ دراسات مقارنة بين بعض الأقليات المسلمة.

تجارب رائدة في مجال العمل الإسلامي لدىٰ بعض الأقليات المسلمة:

١ ـــ في مجال الدعوة وتأثير الأقلية المسلمة في المجتمع.

٢ ـــ في مجال المؤسسات الثقافية والإجتماعية.

٣ ـــ في مجال المؤسسات التعليمية والأكاديمية.

٤ ـــ في مجال المؤسسات الاقتصادية.

٥ ـــ في مجال تدريب القيادات.

المشكلات التي تواجه الأقليات المسلمة:

١ ـــ المشكلات السياسية.

٢ ـــ المشكلات الثقافية والاجتماعية.

٣ ـــ المشكلات الاقتصادية.

٤ ـــ المشكلات التربوية واللغوية.

٥ ـــ علاقات المنظمة الإسلامية بعضها.

٦ ـــ علاقات المنظمات الإسلامية بالعالم الإسلامي.

دراسات احصائية عن الأقليات المسلمة في العالم.

برامج وخطط للأقليات المسلمة في العالم.

قضايا اللاجئين المسلمين في العالم.

حقوق الأقليات المسلمة.

مسؤوليات المسلمين المواطنين في بلاد غير إسلامية.

استراتيجية الدعوة الإسلامية في الدول غير الإسلامية .

وضع اللغة العربية في أوساط الأقليات المسلمة.

أحكام شرعية عن الأقليات المسلمة.

لبنان

أعلن المعهد العالي للدراسات الإسلامية في بيروت عن برنامجه التدريسي للعام الأكاديمي ١٤٠٦/١٤٠٥ هـ ـــ ١٩٨٦/١٩٨٥ م.

والمعهد يستقبل الطلاب من حملة الليسانس في الاختصاصات الجامعية المختلفة ليعدهم علىٰ مدىٰ ثلاث سنوات ليكونوا علماء متخصصين في الدين والفكر الإسلامي، عاملين في سبيلهما، متنوعي الثقافة الأساسية، قادرين علىٰ نقل معارفهم بحكمة ووعي وثقة إلىٰ الأجيال القادمة. ويمنح المعهد شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية. وتضم الهيئة التعليمية في المعهد الأساتذة والدكاترة: هشام نشابة ـــ فهيم أبو عبية ـــ طريف الخالدي ـــ حسن دمشقية

ــ رضوان السيد ــ علي شاكر ــ حسين شريف ــ إحسان عباس ــ أحمد عبيدلي ــ وداد القاضي ــ محمد رشيد قباني ــ مروان قباني ــ محمد كنعان.

ويتضمن البرنامج التدريسي في السنة الأولىٰ المواد التالية:

علوم القرآن ــ مصطلح الحديث ــ مصادر الحديث ــ السيرة ــ التاريخ الإسلامي ــ علم الكلام ــ التصوف ــ مصادر البحث ومناهجه ــ كتابة الرسائل ــ اللغة العربية ــ اللغة الإنجليزية.

أما السنة الثانية فيدرس فيها المواد التالية: الفقه ــ أصول الفقه ــ المذاهب الحديثة ــ الإستشراق ــ الفكر الإسلامي الحديث ــ ديانات أهل الكتاب ــ موقف الإسلام من ديانات أهل الكتاب ــ التفسير ــ التجويد ــ التربية ــ اللغة العربية ــ اللغة الإنجليزية.

وفي السنة الثالثة يدرس الطلاب مناهج المفسرين ــ طرق التدريس، ويقدمون أطروحتهم لنيل شهادة الماجستير.

المملكة المتحدة،

أسست جماعة من رجالات العالم الإسلامي **وقفاً إسلامياً في أكسفورد ومركزاً للدراسات الإسلامية تابعاً له**وذلك في ١١ من شهر أكتوبر ١٩٨٥ م. ليكون مركزاً جديداً من نوعه، لوقوع تأسيسه في جامعة أكسفورد، ولكسبه الاعتراف من الجامعة، ولحصوله علىٰ الإشراف والتوجيه من جماعة من مفكري الإسلام. فارتباطه بجامعة أكسفورد يضفي عليه لوناً علمياً رزيناً وبه يكون المركز وسيلة تعريف الإسلام وشرحه أمام الدارسين في هذه الجامعة البريطانية الموقرة، وفي نفس الوقت يتمتع بالرقابة الإسلامية عن طريق علماء الإسلام ومفكريه المحافظين، فقد شكل للوقف مجلس للأمناء، واختير لرئاسته سماحة الأستاذ **الندوي** واختير كأعضاء له خيار أهل الفكر والمكانة العلمية من المسلمين أمثال الدكتور **عبدالله عمر نصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، والدكتور عبدالله عبدالمحسن التركي** نائب رئيس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والدكتور **كامل الباقر** نائب الرئيس السابق لجامعة أم درمان الإسلامية والدكتور **محمد ناصر** من إندونيسيا، وسمو الشيخ **سلطان بن محمد القاسمي** حاكم الشارقة وملحقاتها، والبروفيسور **خليق أحمد نظامي** نائب رئيس جامعة علي كره الإسلامية سابقاً، والدكتور **يوسف القرضاوي** عميد كلية الشريعة بجامعة قطر و الشيخ **عبدالعزيز علي المطوع** من الكويت والأستاذ **طارق شفيق** من العراق وغيرهم.

ولقد عقد مجلس أمناء المركز جلسته الاستشارية الأولى واختار الحاضرون الدكتور

فرحان نظامي سكرتيراً للوقف ومديراً للمركز والدكتور **ديود براؤننك** مسجلاً للمركز ومشاركاً للسكرتير، وقرروا برنامجاً للعمل للسنة الحالية.

ومن برامج المركز تنظيم المحاضرات العلمية في موضوعات إسلامية مختلفة لكبار أهل العلم والفكر المسلمين، وتهيئة فرص الاستفادة العلمية للراغبين في دراسة الإسلام ومعرفته في أكسفورد. كما عقدت جلسة عامة للإعلان عن تأسيس المركز وذلك في مأدبة عشاء عقدت في قاعة كلية من كليات الجامعة حضرها كبار مسئولي الجامعة وأساتذتها، ورجالات العلم والأدب المسلمين من بريطانيا، وألقيت فيها كلمات من مسئولي المركز وعدد من أعيان الحاضرين.



أعلن **المعهد الإسلامي للبحوث والتخطيط بلندن** عن عقد ندوة عالمية عن: **فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية** بمقر المعهد في لندن: ٦، ٧، ٨ و ٩ أغسطس ١٩٨٦ م.

وفيما يلي نص الدعوة الموجهة إلى المفكرين والكتاب للمساهمة في الندوة:

تمهيد:

حاول المعهد الإسلامي، من خلال الندوات الدولية الخمسة التي عقدها بلندن منذ سنة ١٩٨٢، أن يسلط الأضواء على مشكلات وقضايا ومواقف سياسية محددة تحديداً دقيقاً. ففي سنة ١٩٨٢ درسنا قضية الحج، وفي سنة ١٩٨٣ أوضحنا الغموض الذي يحيط بقضايا **الدولة والسياسة في الإسلام**، وندوة سنة ١٩٨٤ استهدفت تشكيل استجابة الأمة الإسلامية إزاء الثورة الإسلامية في إيران، وفي سنة ١٩٨٥ درسنا بعمق **أثر القومية في الأمة الإسلامية**. وفي سنتي ١٩٨٤ و ١٩٨٥ عقدنا ندوتين دوليتين صغيرتين لدراسة مستقبل باكستان وأفكار الشاعر الفيلسوف محمد اقبال الثورية.

وقد آن الأوان لكي نلقي نظرة واسعة على حقبة كبيرة من تاريخنا لا تزال تلازمنا. وهذه هي حقبة الاستعمار الغربي. ولعل الحقبة التي تقع بين سقوط الأندلس (١٤٩٢ م) وغزو نابليون لمصر (١٧٩٨) في حاجة إلى دراسة، كذلك. ولكن تلك الحقبة بعيدة عنا إلى حد ما. أما ندوات المعهد الإسلامي فقد صممت لمعالجة القضايا الحية التي لازلنا نواجهها. إن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يعتبر رد فعلنا إزاء السيطرة الغربية السياسية. لقد زادت السيطرة الغربية على مجتمعاتنا وأصبحت أكثر تعقيداً من ذي قبل بالرغم من زوال الاستعمار وظهور دول قومية «مستقلة». إن من الأسئلة الرئيسة التي ينبغي الرد عليها هي: هل ظل الفكر الإسلامي السياسي يوائم تعقيدات عالم ما بعد الاستعمار؟ هل تم

حل القضايا التي أثيرت في الجدل الطويل الأمد بين دعاة التحديث وأتباع المدرسة التقليدية؟ وإن لم تتم تسوية هذا الجدل، فما هي القضايا الجديدة في هذا النقاش؟ وما هي حالة علاقة الحب والكراهية القائمة بين الإسلام والحضارة الغربية؟

إن المفكرين السياسيين الكبار هم الذين يتصدّون عموماً لصياغة الفكر السياسي لشعب ما، كاستجابة لمناخ سياسي متغير. وبعض هؤلاء المفكرين هم من رجال الدولة والزعماء السياسيين والعسكريين، والبعض الآخر منهم علماء وفقهاء وصوفية وفلاسفة وشعراء. وقد برزت شخصيات فذة من كل هذه الفئات خلال العهد الاستعماري. إن النظام الاستعماري لم يصل إلىٰ كل أجزاء الأمة الإسلامية في وقت واحد أو بأسلوب واحد. وهذا هو السر في تباين أساليب رد فعل الأمة ازاء الاستعمار في مختلف بلاد الإسلام. وبالرغم من هذا التباين هناك وحدة أساسية في ثقافة المسلمين السياسية. إن المسلمين في كل مكان يشاركون ثقافة سياسية مشتركة لها جذورها الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. إن الجذور الثانوية للثقافة السياسية الإسلامية نابعة عن تنوع التجارب التاريخية والجغرافية والثقافات والتقاليد المحلية. وعلىٰ سبيل المثال يمكن القول إن كل الميزات المشتركة في حركات الجهاد في افريقيا الغربية، وحركتي المهدية في السودان والصومال، وحركة الخلافة التي قادها السيد أحمد الشهيد والسيد اسماعيل الشهيد في الهند، وحركتي التنباك والثورة الدستورية في ايران.. هي كلها تنتمي إلىٰ الجذور الأساسية للفكر السياسي الإسلامي. أما ما هو ليس من السمات المشتركة فيعود إلىٰ الجذور الثانوية للثقافة السياسية الإسلامية في بلدان متباعدة عن بعضها كافريقيا والهند وإيران.

ويجب أن تركز الندوة المقترحة علىٰ «الفكر السياسي» بدلاً من الحركات السياسية. وسيقيم المعهد الإسلامي ندوة في المستقبل لدراسة الحركة الإسلامية. وكذلك ينبغي أن يلاحظ أن ندوة سنة ١٩٨٥ قد عالجت بصورة مناسبة قضايا القومية وظهور الدول ـــ القومية في العالم الإسلامي، كما أن ندوة سنة ١٩٨٣ عالجت قضايا الدولة والسياسة في الإسلام، ولذلك ينبغي ألا تناقش هذه القضايا مرة أخرى. وقد نوقشت الثورة الإسلامية في إيران في ندوة سنة ١٩٨٤ ولكن يمكن مناقشتها من زاوية كونها نقطة التقاء لتيارات الفكر السياسي الإسلامي عبر مائتي سنة.

موضوعات مقترحة

١ ـــ وضع الأمة المسلمة وحالة مختلف أجزائها عشية الحقبة الاستعمارية/كبار مفكري القرن الثامن عشر.

٢ ـــ تأثير الاستعمار الغربي في الفكر السياسي الإسلامي وخصوصاً في القرن التاسع عشر.

٣ ـــ ظهور دعوة العصرنة والتجديد وكبار المنادين بها/صراعهم مع «التقليديين» وموقف كل منهما/ تأثير ابن خلدون في فكر التجديد.

٤ ـــ هجوم الاستشراق علىٰ الإسلام عموماً وعلىٰ دور الإسلام السياسي خصوصاً/ رد فعل المسلمين تجاه الاستشراق.

٥ ـــ الفكر السياسي الإسلامي في القرن التاسع عشر مع التأكيد علىٰ شخصيات رئيسة كعثمان بن فودي ومهدي السودان ومهدي الصومال، السيد اسماعيل الشهيد، السيد أحمد الشهيد، وسيد أحمد خان، وجمال الدين الأفغاني (الأسد آبادي) ومحمد عبده ورشيد رضا وعلي عبدالرازق.

٦ ـــ الفكر السياسي للدولة العثمانية وسلاطينها كما تعبر عنها «التنظيمات»/العرب في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر/أفكار «تركيا الفتاة» السياسية.

٧ ـــ تأثير أفكار الديمقراطية والحرية والاشتراكية والعَقد الاجتماعي والليبرالية والراديكالية والعصرنة والعقلانية والماركسية والعلمانية الخ../تغريب المثقفين والقوانين والمؤسسات.

٨ ـــ عادة تطبيق مقاييس المثل الغربية كالديمقراطية والمساوة وتحرير المرأة وحرية الكلام والفكر، وأثر هذه العادة في الفكر السياسي الإسلامي.

٩ ـــ نماذج أولية لمعاداة الاستعمار والغرب وثورات كالثورة ضد الانجليز في الهند (١٨٥٧)/دور العلماء في مقاومة السيطرة الغربية ورد فعل القوىٰ الاستعمارية تجاه هذه المقاومة.

١٠ ـــ الصدمة الناتجة عن إلغاء الخلافة/مؤتمرات مكة والقاهرة والقدس/حركة الخلافة في الهند.

١١ ـــ ظهور جيل جديد من المفكرين السياسيين: أبو الكلام آزاد، الشيخ حسين أحمد المدني، محمد إقبال وأبو الأعلىٰ المودودي في الهند/ الشهيد حسن البنا وسيد قطب في مصر/ الإمام الخميني في إيران.

١٢ ـــ الفكر الإسلامي السياسي الخاص بأحزاب وحركات إسلامية جديدة كالإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية/ تسرب الأفكار الغربية وتسلل النخبة المتغربة إلىٰ هذه الأحزاب والحركات الإسلامية/ التزامها بـ «الديمقراطية» والسياسات «القومية» المحلية/اختلاف أساليب العمل بين هذه الأحزاب والحركات/دور هذه الأحزاب والحركات في عصر ما بعد الاستعمار منذ الحرب العالمية الثانية.

١٣ ـــ الفكر الإسلامي السياسي في أعقاب الثورة الإسلامية في إيران/عملية التقاء الأفكار/ مقاومة النظام لسائد للأفكار الجديدة.

١٤ ــ جذور الفكر الإسلامي السياسي في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة/ الاستمرارية الأساسية وشواهد الانحرافات/دور الإجماع والاجتهاد.

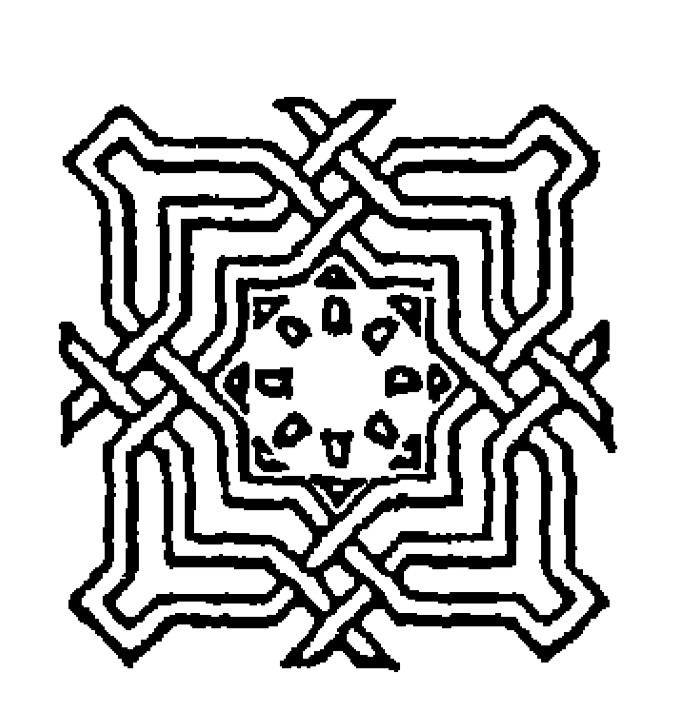
١٥ ــ القضايا الأساسية القَلِقة في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر.

إن الموضوعات السالفة لا تحيط بكل القضايا والمجالات المتعلقة بموضوع الندوة. ولو كنتم تهتمون بقضية من هذا النوع الذي لم تشمله الموضوعات السابقة، فعليكم المضي في كتابة بحثكم حول ذلك الموضوع.

وستقبل البحوث بالعربية أو الانجليزية فقط. ولو كنتم تكتبون بلغة غيرهما فعليكم تقديم ترجمة لبحثكم بالعربية أو الانجليزية. وينبغي ألا تكون البحوث أكثر من ٣٠ صفحة مطبوعة بالآلة الكاتبة علىٰ ورق من مقاس A4 (٢١٫٢ × ٢٩٫٨ سم) أو كوارتو مع ترك مسافة جيدة بين السطور. وترسل هذه البحوث في أقرب وقت إلىٰ الدكتور كليم صديقي، مدير المعهد الإسلامي علىٰ العنوان الآتي:

The Muslim Institute
6 Endsligh Street
London WCIH ODS
U.K.

يرجى أن ترفق مع بحثك خلاصة بحدود (الف) كلمة، وان آخر موعد لاستلام البحوث هو ١ مايو ١٩٨٦.





المسلم المعاصر

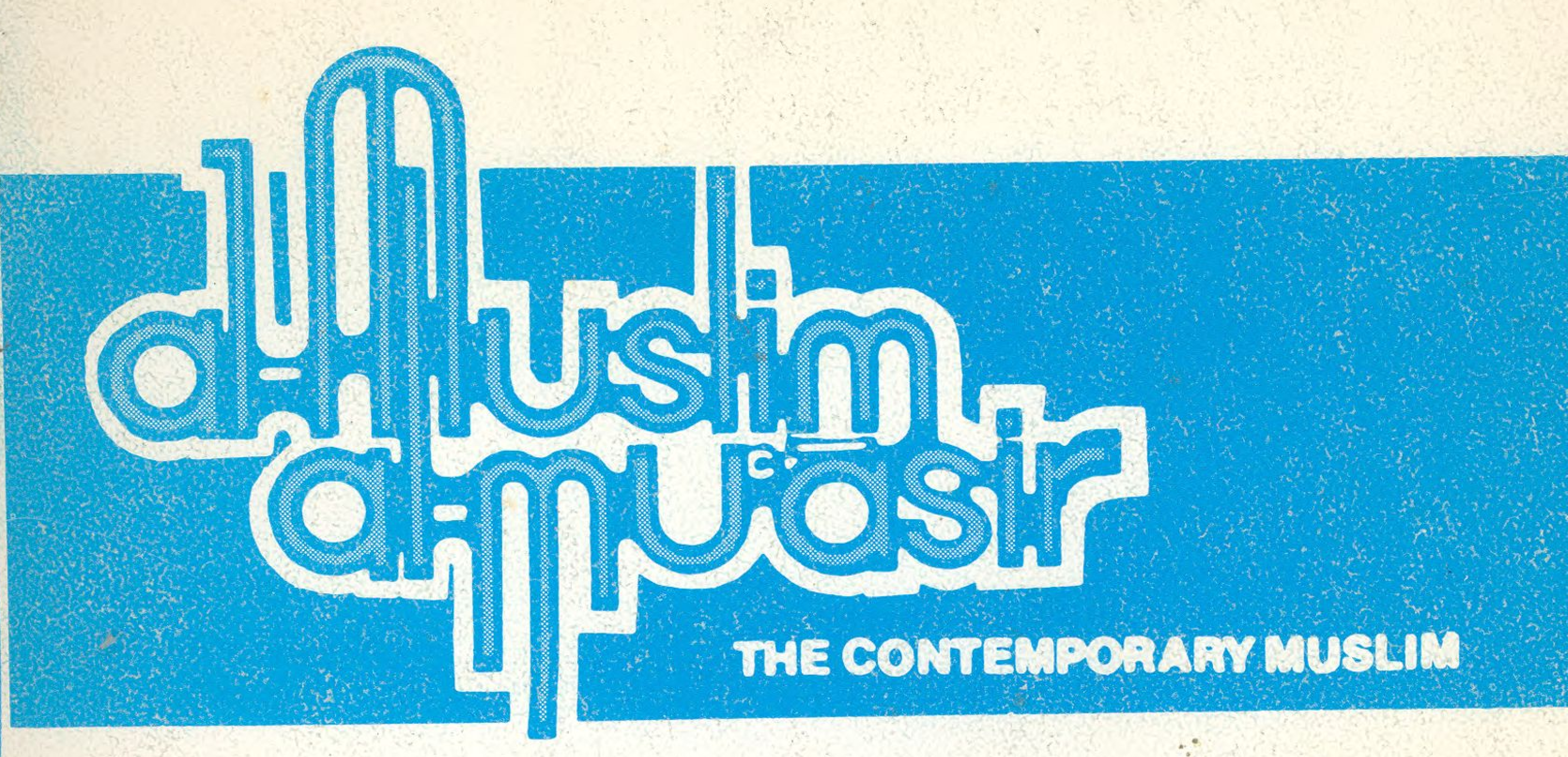
الاشتراكات

كافة الاشتراكات الحكومية والفردية تكون مباشرة مع الناشر
دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة ـ الكويت

الأعداد السابقة

لبنان : الشركة المتحدة للتوزيع ص ب ٧٤٦٠ ـ ١١ بيروت.
مصر : دار حراء ٣٣ شارع شريف القاهرة.
الكويت : دار البحوث العلمية ص ب ٢٨٥٧ الصفاة الكويت.

SCIENTIFIC RESEARCH HOUSE
P.O Box 2857 Safat KUWAIT
Telex. TALSUTA 30256 KT.



Vol. 12
No. 46

Rabi' II 1406
Jumada I
Jumada II

December 1985
January 1986
February